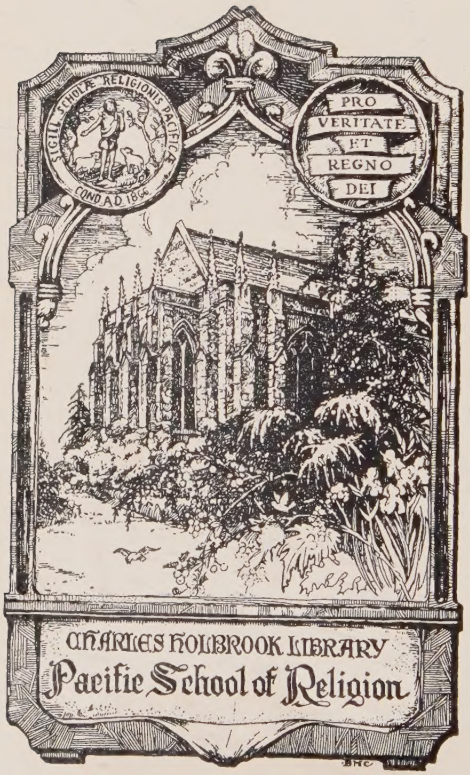

SIGILL. SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
COND. A.D. 1916
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/theologische-rundschau-nf_1954_22

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

NEUE FOLGE

Unter Mitwirkung von

WALTER BAUMGARTNER

herausgegeben von

RUDOLF BULTMANN · ERICH DINKLER

22. Jahrgang 1954

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

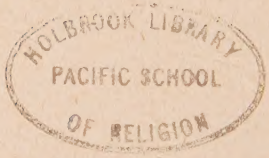
J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN
1954

51568

v. 22
1954

©

Alle Rechte vorbehalten
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet, dieses Heft, einzelne
träge oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfält



Printed in Germany
Satz und Druck H. Laupp jr Tübingen

INHALT

Rudolf Bultmann. Zu seinem 70. Geburtstag 1

Veröffentlichungen von Rudolf Bultmann 3

Die Theologie des Neuen Testaments.
Von Professor Dr. *Nils Alstrup Dahl* in Oslo 21

Gottesdienst und Geschichte (Fortsetzung).
Von Dozent *Götz Harbsmeier* in Lüneburg 50

Septuaginta-Forschungen. I. Ausgaben und Texte.
Von Professor Dr. *John W. Wevers* in Toronto 85

Das Urchristentum. I. Gesamtdarstellungen.
Von Professor D. *Werner Georg Kümmel* in Marburg/L. 138

Septuaginta-Forschungen. II. Die Septuaginta als Übersetzungsurkunde.
Von Professor Dr. *John W. Wevers* in Toronto 171

Das Urchristentum. II. Die Quellen für die Geschichte des Urchristentums.
Von Professor D. *Werner Georg Kümmel* in Marburg/L. 191

Anthropologie der Geschlechter.
Von Professor Dr. *Erwin Metzke* in Tübingen 211

Der abendländische Mensch und die Ikonen der Ostkirche.
Von Dozent Dr. *Konrad Onasch* in Halle-Wittenberg 241

Vom Hiobbuche und seinen Problemen.
Von Licentiat Dr. *Curt Kuhl* in Nordkirchen i. W. 261

Griechische Kirchenväter und Verwandtes.
Von Professor D. *Hans Freiherr von Campenhausen* in Heidelberg . . 316

Die Erforschung der Ostkirche. V.
Von Professor D. Dr. *Ernst Benz* in Marburg/L. 354

Verzeichnis der besprochenen Werke 369

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Benz, Professor D. Dr. *Ernst,* Marburg/Lahn 35

Campenhausen, Professor D. *Hans Freiherr von,* Heidelberg 31

Dahl, Professor Dr. *Nils Alstrup,* Oslo 2

Harbsmeier, Dozent *Götz,* Lüneburg 5

Kümmel, Professor D. *Werner Georg,* Marburg/Lahn 138, 19

Kuhl, Licentiat Dr. *Curt,* Nordkirchen i. W. 26

Metzke, Professor Dr. *Erwin,* Tübingen 21

Onasch, Dozent Dr. *Konrad,* Halle-Wittenberg 24

Wevers, Professor Dr. *John W.,* Toronto 85, 17

Rudolf Bultmann

Zu seinem 70. Geburtstag

Lieber Freund,

Nicht ohne Hemmungen komme ich der Aufforderung nach, in diesem Heft der Theologischen Rundschau, dem ersten in der Neuen Folge, das ohne Dein Placet an die Öffentlichkeit tritt, Deiner Bibliographie ein Grußwort vorauszuschicken. Nicht darum, weil ich Dir Gruß und Ehrung nicht von Herzen gönnte, sondern deswegen, weil ich als Nichtfachmann auf neutestamentlichem Gebiet mich nicht berufen fühle, Dein ganzes wissenschaftliches Lebenswerk zu würdigen.

Ich kann nur meine persönlichen Erinnerungen und Eindrücke wiedergeben, die über vier Jahrzehnte zurückreichen. Das erste Mal sahen wir uns in Marburg im Winter 1912–13 bei irgendwelcher Einladung im Hause Jülichers oder Heitmüllers, Du als frischgebackener Privatdozent, ich hergekommen, um bei Budde, Jensen und gleichzeitig bei Gunkel in Gießen meine Ausbildung zu vervollkommnen. Näher kamen wir uns, als ich im Sommer 1915 in Marburg Lektor für Hebräisch war und mich daneben auf den Lizentiaten vorbereitete, beim gemeinsamen Mittagstisch, auf Spaziergängen und Wanderungen, bis die Berufung als Extraordinarius Dich nach Breslau entführte. Aber 1920 kamst Du als Nachfolger Boussets nach Gießen und ein Jahr darauf, nach Heitmüllers Weggang, nach Marburg selber zurück. So waren wir wieder beisammen, bis ich 1928 erst nach Gießen und dann 1929 nach Basel wegging. Aber auch seitdem haben wir uns öfter gesehen, zuletzt während Deiner Vertretung in Zürich im vergangenen Winter. Ich habe Dir viel zu verdanken aus all diesem Zusammensein. Von Anfang an hatten wir ja so viele gemeinsame Interessen. Auch Du warest ein Schüler von Gunkel und stark von ihm angeregt. Freilich sahest Du bald, daß es unmöglich sei, eine Literaturgeschichte des Neuen Testaments in der Art der von ihm entworfenen alttestamentlichen zu schreiben und daß sich die literargeschichtliche Aufgabe hier anders stelle (Th. R. 1914, 79 f.); nicht zufällig wurde aus der alttestamentlichen „Gattungsforschung" eine neutestamentliche „Formgeschichte". Aber von all Deinen Büchern hatte ich doch immer das engste Verhältnis zur „Geschichte der synoptischen Tradition". Schon die Verbindung mit der volkskundlichen Arbeitsweise sprach mich an, wie wir uns auch in der persönlichen Freude an der bunten Welt der Märchen

trafen. Als ehemaligem klassischen Philologen imponierte mir Deine Vertrautheit mit der klassischen Literatur – in Deiner Dissertation betraf sie erst die Philosophen, später immer mehr auch die Dichter und besonders die Tragiker – die Dich so scharf den Unterschied zwischen griechischem und (alt- und) neutestamentlichem Denken sehen ließ. Brennend interessierte mich auch, wie Du den religionsgeschichtlichen Problemen des Urchristentums nachgingest, dem alttestamentlichen und jüdischen Erbe wie dem Verhältnis zu den Religionen der Umwelt. Schon 1915 lasen wir zusammen die Damaskusschrift, wenn ich ihr auch damals nicht das gebührende Interesse entgegenbrachte. Durch Dich wurde ich auf die Oden Salomos und auf die Mandäer aufmerksam, wofür ich viel später meinen Dank abstatten konnte mit einem Versuch, die allzu früh eingeschlafene Diskussion um die Mandäerfrage, so wie Du sie mit Recht immer gesehen hattest, wieder in Gang zu bringen. Lehrreich und vorbildlich war mir aber auch Deine scharfsichtige und tiefgründige Exegese. Und vom Alten Testament her brachte ich volles Verständnis mit für das Anliegen, das Dich zur Forderung einer „Entmythologisierung" der biblischen Botschaft trieb.

Aber nun geht es hier ja nicht bloß um Dich und mich, sondern auch um die Theologische Rundschau. Seit 1914 findet man dort kleinere und größere Besprechungen aus Deiner Feder, bis sie 1917 ihr Erscheinen einstellen mußte. Und als sie 1928 in neuer Folge wieder erschien, war es selbstverständlich, daß nach dem Tode von Bousset und Heitmüller Dir und Deinem Freunde Hans von Soden die Herausgabe anvertraut wurde. Das Bestreben, ein zuverlässiges kritisches Bild über Stand, Fortgang und Entwicklung der Forschung auf allen Gebieten theologischer Wissenschaft zu geben, blieb das alte. Die einzige Neuerung, statt Einzelbesprechungen und Reihen von solchen Referate über ganze Probleme oder Wissenschaftsgebiete zu geben, hat sich glänzend bewährt und der Zeitschrift eine einzigartige Stellung in der theologischen Literatur verschafft. Öfter hast Du auch selber das Wort ergriffen zu zentralen Problemen: Paulusforschung (1929, 1934, 1936), Urchristentum und Religionsgeschichte (1932), Christentum und Antike (1944), oder zu einem bedeutsamen Einzelwerk wie R. Ottos „Reich Gottes und Menschensohn" (1937). So hat die „Rundschau" durch Dich ihren besonderen Charakter erhalten und bewahrt.

Daß Dir ihre Leitung wie Deine ganze wissenschaftliche Arbeit noch lange in gleicher Frische weiterzuführen vergönnt sei, wünscht Dir von Herzen in alter Freundschaft

Basel, 17. Juli 1954 — Walter Baumgartner

Diesem Wunsche schließen sich an — Erich Dinkler

Hans Siebeck

Veröffentlichungen

von

RUDOLF BULTMANN

(abgeschlossen am 1. 8. 1954)*)

Abkürzungen:

ChrW = Christliche Welt.
DLZ = Deutsche Literaturzeitung.
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
ThBl = Theologische Blätter.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThR = Theologische Rundschau.
ThWB = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwZ = Zwischen den Zeiten.

1908

„Licht vom Osten" (Bespr. von Ad. Deissmanns gleichbetiteltem Buch). Monatsschrift f. Pastoraltheologie V, 78–82.

„Die neutestamentliche Forschung 1905–07." Ibid. 124–32. 154–64.

Heinrici, Lit. Char. d. ntl. Schriften, ChrW XXII, 378.

1909

Besprechung von:

Handcommentar zum N. T. IV, Evang., Briefe und Offenbarung des Johannes, 3. Aufl. ChrW XXIII, 814.

---

*) Vgl. auch: Coniectanea Neotestamentica VIII (1944) S. 23–35 und: Festschrift Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag überreicht, Kohlhammer Verlag, 1949, S. 241–251.

1910

Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. und N. T. 13.) Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht

Besprechung von:

Die Bibel ausgewählt (Inselverlag). ChrW XXIV, 90 f.

Ziller, Die moderne Bibelwissenschaft und die Krisis der evangelischen Kirche. Ibid. 689.

J. Weiss, Jesus im Glauben des Urchristentums. Ibid. 861.

1911

„Die Schriften des Neuen Testaments und der Hellenismus." (Über das Handbuch zum N. T. hrsgg. von H. Lietzmann.) ChrW XXV, 589–593.

Besprechung von:

Ad. Deissmann, Paulus. Ibid. 1178.

1912

„Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament." ZNW XIII, 97–110. 177–191.

„Vier neue Darstellungen der Theologie des Neuen Testaments." (Bespr. der neutestl. Theologien von Holtzmann, Weinel, Feine und Schlatter). Monatsschr. f. Pastoraltheol. VIII, 432–443.

1913

„Was läßt die Spruchquelle über die Urgemeinde erkennen?" Oldenburgisches Kirchenblatt XIX, 35–37. 41–44.

Artikel: „Urgemeinde". RGG V.

Besprechung von:

P. Rosegger, Mein Weltleben. Neue Folge. ChrW XXVII, 1188 f.

C. Lemonnier, Ein Dorfwinkel. Ibid. 1192.

1914

„Einleitung" (in das N. T.). Bespr. von Werken von Feine, Wendland, J. Weiss, Norden. ThR XVII 41–46, 79–90.

Antwort auf Feines Erwiderung ibid. 125–130.

Besprechung von:

L. Pirot, L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste. ThLZ XXXIX 363 f.

G. A. van den Bergh van Eysinga, Die holländische radikale Kritik des N. T.; ChrW XXVIII, 643 f.
E. Klostermann, Die neuesten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesu; ibid.
A. Schweitzer, Geschichte der Leben Jesu-Forschung, 2. Aufl.. Ibid.
J. Weiss, Synoptische Tafeln; ibid.
W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestl. Apokryphen; ibid.

Kurze Anzeigen von:
H. Gunkel, Reden und Aufsätze. ThR XVII, 90.
W. W. Jaeger über Norden, Agnostos Theos. Ibid. 163 f.
W. H. S. Jones, A note on the vague use of theos. Ibid. 164.
Neutestl. Studien für G. Heinrici. Ibid. 360.

1915

„Neutestamentliche Theologie" (Bespr. von J. Behm, Der Begriff *diatheke* im N. T.; E. Lohmeyer, Diatheke). ThR XVIII, 264–267.

Besprechung von:
Aufhauser, Antike Jesus-Zeugnisse. ThLZ XL, 260.
J. Behm, Die Bekehrung des Paulus. Ibid. 356.

Kurze Anzeige von:
Fr. Barth, Einleitung in das N. T. ThR XVIII, 147.

1916

„Biblische Theologie" (des N. T.). (Bespr. von A. Pott, Das Hoffen im N. T.; G. Wetter, Charis; Ders. Phos; Ders. Die Verherrlichung im Johannesevangelium). ThR XIX, 113–126.
„Von der Mission des alten Christentums." (Über Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums etc., und H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom). ChrW XXX, 523–528.

Besprechung von:
J. Kögel, Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter. ThLZ XLI, 525.
E. Stange, Die Eigenart der johanneischen Produktion. Ibid. 532–534.
W. Köhler, Die Gnosis. ChrW XXX, 38 f.
C. Barth, Die Interpretation des N. T. in der valentinianischen Gnosis. Ibid.
H. Weinheimer, Geschichte des Volkes Israel, II. Ibid. 434.
Die ältesten Apologeten, herausgeg. von E. J. Goodspeed. Berliner philol. Wochenschr. XXXVI, 129–131.
G. Wetter, Phos. Ibid. 1172–1175.

1917

„Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des N. T." ZThK XXVII 76–87.

„Vom geheimnisvollen und offenbaren Gott." (Predigt.) ChrW XXXI 572–579.

Besprechung von:

J. Sickenberger, Kurzgefaßte Einleitung in das N. T. ThLZ XLII, 44.
H. Schumacher, Christus in seiner Präexistenz nach Phil. 2, 5–8. Ibid. 338
Ch. Burrage, Nazareth and the Beginnings of Christianity. Ibid. 364.
J. v. Walther, Die Sklaverei im N. T. Ibid. 467 f.

1918

Besprechung von:

Th. Soiron, Die Logia Jesu. ThLZ XLIII, 246.
J. Wrzol, Die Echtheit des 2. Thess. Ibid. 268.

1919

„Die neutestamentliche Forschung im 20. Jahrhundert." Oldenburg. Kir chenblatt XXV, 115–116. 119–122.

Besprechung von:

K. Deissner, Paulus und Seneca. ThLZ XLIV, 5.
F. Bauer, Paulus. Ibid. 5.
Fr. Spitta, Die Auferstehung Jesu. Ibid. 124 f.
M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums. Ibid. 173 f.
W. Classen, Leben Jesu. ChrW XXXIII, 468 f.
Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, VII 2, 2 (Geschichte de griech. Literatur, II, 5. Aufl.). Ibid. 550.

1920

„Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrus-Be kenntnis." ZNW XIX, 1919/20, 165–174.

„Religion und Kultur." ChrW XXXIV, 417–421. 435–439. 450–453.

„Ethische und mystische Religion im Urchristentum." Ibid. 725–731. 73 bis 743.

Besprechung von:

H. Cladder, Unsere Evangelien. ThLZ XLV, 198.

P. Ketter, Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker. Ibid. 199.
K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis. Ibid. 199f.
J. Behm, Der gegenwärtige Stand der Frage nach dem Verf. des Hebräerbriefes. Ibid. 247.
I. Maiworm, Bausteine der Evangelien zur Begründung einer Evangelienharmonie. Ibid. 267 f.
E. Stange, Paulinische Reisepläne. Ibid. 293.
K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Wochenschrift für klass. Philol. XXXVII, 209–212. 241–247.

1921

Die Geschichte der synoptischen Tradition (Forschungen z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., NF 12). Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. (2. Aufl. 1931.)

„Ed. Meyers Werk über die Evangelien," Literaturblatt der Frankfurter Zeitung vom 3. April.

„Die neueste Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu". (Über A. Drews, Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu.) Ibid. vom 12. Oktober.

Besprechung von:
R. Knopf, Einführung in das N. T. DLZ XLII, 254 f.

1922

„Karl Barths Römerbrief in zweiter Auflage." ChrW XXXVI, 320–323. 330–334. 358–361. 369–373.

„Gott in der Natur." Ibid. 489–491. 513 f. 553 f.

„Unruhe und Ruhe." Ibid. 569 f.

„Vom Beten." Ibid. 593 f.

„Vom Schicksal." Ibid. 609 f.

„Aus der Geschichte des Christentums." (Über Werke von Ed. Meyer, R. Schütz, R. Woerner, Frz. Meffert.) Literaturblatt der Frankfurter Zeitung vom 9. Juni.

Besprechung von:
K. Deissner, Paulus und die Mystik seiner Zeit. ThLZ XLVII, 193 f.
ZNW XIX, 1919/20, Heft 2. Ibid. 194–196. K. Deissner, Religionsgeschichtliche Parallelen. Ibid. 215.
A. Reiss, Das Selbstbewußtsein Jesu. Ibid. 215 f.
R. Schütz, Apostel und Jünger. Ibid. 271–273.
Brun-Fridrichsen, Paulus und die Urgemeinde. Ibid. 273 f.
H. Leisegang, Pneuma Hagion. Ibid. 425–427.

1923

„Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium." Eucharisterion. Festschrift für Gunkel, II, 3–26.

Besprechung von:

G. Bert, Das Evangelium des Johannes. ThLZ XLVIII, 175–177.
E. Friedell, Das Jesusproblem. Ibid. 177.
R. Jelke, Die Wunder Jesu. Ibid. 177 f.
R. Knopf, Einführung in das N. T. 2. Aufl. Ibid. 294–396.
G. Dalman, Orte und Wege Jesu. 2. Aufl. ThBl II, 123–125.
A. Huck, Synopse der drei ersten Evangelien. Ibid. 150 f.
E. Thurneysen, Dostojewski. ChrW XXXVII, 325.
W. Zündel, Jesus in Bildern aus seinem Leben. Ibid. 556 f.
W. Bousset, Wir heißen euch hoffen. Ibid. 789.
J. Lepsius, Das Leben Jesu. Literaturblatt der Frankfurter Zeitung vom 11. Mai.

1924

„Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung." ThBl III, 73–86.
„Das Problem der Ethik bei Paulus." ZNW XXIII, 123–140.

Besprechung von:

J. Gr. Machen, The Origin of Paul's Religion. ThLZ XLIX, 13 f.
Ed. Norden, Die Geburt des Kindes. Ibid. 319–323.
H. Lietzmann, An die Korinther I. II. An die Galater. Ibid. 366–369.
H. Hartmann, Jesus, das Dämonische und die Ethik. ThBl III, 162 f.
Fr. Preisigke, Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung; Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit. Ibid. 185 f.
L. Fendt, Gnostische Mysterien. ChrW XXXVIII, 487 f.
Ad. Deissmann, Licht vom Osten. 4. Aufl. Ibid. 488–490.

1925

Die Erforschung der synoptischen Evangelien. (Aus der Welt der Religion, 4.) Gießen, Töpelmann (2. Aufl. 1930).
„Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums." ZNW XXIV, 100 bis 146.
„Das Problem einer theologischen Exegese des N. T." ZwZ III, 334–357.
„Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?" ThBl IV, 129–135.

„Der christliche Sinn von Glaube, Liebe, Hoffnung." (Skizze eines Vortrags.) Zeitschr. f. den evang. Religionsunterricht XXXVI, 170–172.

Besprechung von:

E. Fascher, Die formgeschichtliche Methode. ThLZ, L, 313–318.

W. Gemoll, Das Apophthegma. Ibid. 343 f.

J. Bestmann, Zur Geschichte des neutestl. Kanons. Ibid. 372.

M. Dibelius, Der Brief des Jakobus. DLZ XLVI, 335 f.

Eitrem-Fridrichsen, Die Versuchung Christi. Ibid. 1982–84.

W. F. Otto, Der Geist der Antike und die christliche Welt. ChrW XXXIX, 41–43.

Schriften der Jüdisch-Hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung 3. 4. Ibid. 375.

Ad. Bauer, Vom Judentum zum Christentum. Ibid. 375.

Angelos I. Ibid. 661 f.

G. Krüger, Der Historismus und die Bibel. Ibid.

E. Peterson, Was ist Theologie? Ibid. 1061 f.

Die apostolischen Väter I (Samml. ausgew. kirchen- u. dogmengeschichtl. Quellenschriften II 1, 1). Ibid.

Epistula Apostolorum (Kl. Texte für Vorles. u. Üb. 152). Ibid.

Pistis Sophia, übers. u. herausgeg. v. C. Schmidt. Ibid. 1164.

1926

Jesus. (Die Unsterblichen I.) Berlin, Deutsche Bibliothek. (2. Aufl. 1929; Übersetzung ins Schwedische 1928, ins Dänische 1930, ins Japanische 1933, ins Englische 1934.)

„Das Wesen der dialektischen Methode." ZwZ IV, 40–60.

„Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum" (Über das gleichbetitelte Buch von M. Dibelius). Ibid. 385–403.

„The New Approach to the Synoptic Problem." The Journal of Religion VI, 337–362.

„Die evangelisch-theologische Wissenschaft in der Gegenwart." Abendblatt der Frankfurter Zeitung vom 27. Sept. und 11. Okt.

„Wilhelm Heitmüller." ChrW XL, 209–213.

„Die Reform des theologischen Studiums und des kirchlichen Prüfungswesens." (Über die betr. Denkschrift der Greifswalder Fakultät.) Ibid. 422–428.

„Karl Barth: Die Auferstehung der Toten." ThBl V, 1–14.

„Urchristliche Religion" (Bericht über die Literatur 1919–1925). Archiv f. Religionswiss. XXIV, 83–164.

„Urchristentum." (Über Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III.) Literaturblatt der Frankfurter Zeitung vom 23. Mai.

Besprechung von:

W. Bauer, Das Johannesevangelium. 2. Aufl. ThLZ LI, 246 f.
Ad. Deissmann, Paulus. 2. Aufl. Ibid. 273–278.
Fr. Preisigke, Wörterbuch der griech. Papyrusurkunden, 1. Lief. Ibid. 491 f.
A. Frövig, Das Sendungsbewußtsein Jesu und der Geist. Ibid. 543–545.
W. Bussmann, Synoptische Studien I. DLZ XLVII, 1587–1589.

1927

„Analyse des ersten Johannesbriefes." Festgabe für Ad. Jülicher 138–158.
„Das Johannesevangelium in der neuesten Forschung." ChrW XLI, 502–511.
„Zur Frage der Christologie." (Über Em. Hirsch, Jesus Christus der Herr.) ZwZ V, 41–69.
„Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft." (Über das gleichbetitelte Buch von E. Lohmeyer.) ThBl VI, 66–73.

Besprechung von:

W. Schauf, Sarx. ThLZ LII, 34–37.
M. Dibelius, Geschichte der urchristlichen Literatur. Ibid. 80–83.
H. Windisch, Johannes und die Synoptiker. Ibid. 197–200.
P. Fiebig, Der Erzählungsstil der Evangelien. Ibid. 226–228.
J. Sickenberger, Kurzgefaßte Einleitung in d. N. T. Ibid. 321 f.
J. Aufhauser, Antike Jesus-Zeugnisse. Ibid. 339.
E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes. Ibid. 505–512.
L. Köhler, Das formgeschichtliche Problem des N. T. Ibid. 578–580.
E. Jung, Die geschichtliche Persönlichkeit Jesu. Ibid.
A. Reatz, Jesus Christus. Ibid.
K. Refer, Der Heiland. Literaturblatt der Frankf. Zeit. v. 17. April.
W. Bousset, Apophthegmata. Ibid. v. 11. Sept.
Artikel: Aurelius; Briefliteratur, urchristliche, formgeschichtlich; Brun, J. L. Bugge, Chr. A. RGG 2. Aufl. I.

1928

„Untersuchungen zum Johannesevangelium," A *(Alétheia)*. ZNW XXVI 113–163.
„Die Eschatologie des Johannesevangeliums." ZwZ VI, 4–22.
„Die Bedeutung der dialektischen Theologie für die neutestamentliche Wissenschaft." ThBl VII, 57–67.

„Urchristentum und Staat." Mitteil. des Universitätsbundes Marburg, Nr. 19, 1–4.

„Der Glaube als Wagnis." ChrW XLII, 1008–1010.

Besprechung von:

W. Bousset, Die Religion des Judentums, 3. Aufl. ThLZ LIII, 250–254.

E. Klostermann, Das Markusevangelium. Ibid. 544–546.

O. Schmitz, Die Bedeutung des Wortes bei Paulus. Ibid. 563–567.

W. Schlatter, Das große Kapitel von der Totenauferstehung. Ibid. 605.

M. Johannessohn, Das biblische *kai egéneto* und seine Geschichte. Ibid. 568f.

Festgabe für Ad. Deissmann. ThBl VII, 125–129.

G. Kittel, Die Probleme des pal. Judentums und das Urchristentum. Gnomon IV, 297–305.

K. A. Busch, Das Lukas-Evangelium. ChrW XLII, 228 f.

J. Behm, Die mandäische Religion und das Christentum. Ibid. 393.

W. Bousset, Apophthegmata. Ibid. 1041 f.

Artikel: Ebioniten; Eidem, E.; Evangelien, gattungsgeschichtlich; Frey, J.; Fridrichsen, A. J.; Fröwig, D. A.; Gleichnis und Parabel II, in der Bibel; Grass, K.; Heidegger, M.; Jeremias, Kundsin, Lindblom, Literaturgeschichte, biblische 1. 3 RGG, 2. Aufl., II.

1929

Jesus. 2. Aufl. (s. 1926).

Der Begriff der Offenbarung im N. T. (Samml. gemeinverständlicher Vorträge 135). Tübingen, Mohr.

„Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus." ThBl VIII, 137–151.

„Zur Geschichte der Paulus-Forschung." ThR N. F. I, 26–59.

Besprechung von:

Ad. Schlatter, Der Glaube im N. T., 4. Aufl. ThLZ LIV, 195 f.

Fr. Büchsel, Der Geist Gottes im N. T. Ibid. 196–203.

Fr. Büchsel, Johannes und der hellenistische Synkretismus. Ibid. 203–205.

H. Windisch, Der Sinn der Bergpredigt. DLZ L, 985–994.

W. Rust, Die Wunder in der Bibel, 1. 2. ChrW XLIII, 36 f.

1930

Die Erforschung der synoptischen Evangelien. 2. Aufl. (s. 1925). Englische Übersetzung in: Form Criticism. Chicago–New York 1934.

„Untersuchungen zum Johannesevangelium," B. ZNW XXIX, 169–192.

„Urkristendom och religionshistoria." Svensk Teol. Kvartalskrift VI, 299 bis 324 (deutsch in ThR N. F. IV, 1932).

„Aimer son prochain, commandement de Dieu." Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses X, 222–241 (deutsch in „Glauben und Verstehen"; s. 1933).

„Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube." ZThK N. F. XI, 329 bis 364.

„Mitarbeit an der Straßburger Revue d'Histoire et de Philos. rel.?" ThBl IX, 251–252. 360–362.

Besprechung von:

Th. Zahn, Grundriß der neutestl. Theologie. ThLZ LV, 107–110.

W. Jaeger, Die geistige Gegenwart der Antike. Ibid. 169–171.

E. Lohmeyer, Grundlagen paulinischer Theologie. Ibid. 217–223.

E. Lohmeyer, Der Brief an die Philipper; Kyrios Jesus. DLZ LI, 774–780.

E. Barnikol, Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus; Die drei Jerusalemreisen des Paulus. ZKG XLIX, N. F. XII, 90 f.

A. von Harnack, Einführung in die alte Kirchengeschichte. ChrW XLIV, 182 f.

Artikel: Mosbech, H.; Mystik IV, im N. T.; Mythos III B, im N. T.; Noachische Gebote; Offenbarung IV, im N. T.; Pastoralbriefe; Paulus. RGG 2. Aufl. IV.

1931

Die Geschichte der synoptischen Tradition. 2. Aufl. (s. 1921).

Besprechung von:

A. von Harnack, Die Bezeichnung Jesu als „Knecht Gottes" etc. ThLZ LVI, 97 f.

K. Schoch, Christi Kreuzigung am 14. Nisan; J. Schaumberger, Der 14. Nisan als Kreuzigungstag und die Synoptiker. Ibid. 272 f.

U. v. Wilamowitz-Mœllendorf, Die *katharmoi* des Empedokles. Ibid. 338 bis 340.

M. Goguel, Au seuil de l'Evangile. Jean Baptiste. Ibid. 345–348.

H. Lietzmann, Ein Beitrag zur Mandäerfrage. Ibid. 557–580.

A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus. DLZ LII, 1153–1158.

R. Liechtenhan, Paulus. Ibid. 1393 f.

Artikel: von Schrenk, E.; von Stromberg, A.; Torm, Fr.; Urgemeinde; Westberg, Fr.; Wetter, G. P. RGG 2. Aufl. V.

1932

„Römer 7 und die Anthropologie des Paulus." Imago Dei (Festschrift für G. Krüger) 53–62.

„Urchristentum und Religionsgeschichte." (Über K. Holls gleichbetitelte Schrift.) ThR N. F. IV, 1–21 (s. 1930).

„Jesus der König, der kein König war." (Über R. Eislers Werk: *Jesous Basileus* etc). Literaturblatt der Frankfurter Zeitung vom 24. Jan.

Besprechung von:

K. Mittring, Heilswirklichkeit bei Paulus. ThLZ LVII, 156–159.

Schmid-Stählin, Gesch. der griech. Lit., 1. Teil, 1. Band. Ibid. 291 f.

E. Benz, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie. Ibid. 387 f.

W. Bussmann, Synoptische Studien II. DLZ LIII, 2257–2260.

E. Barnikol, Personenprobleme der Apostelgeschichte; Johannes Markus, Silas und Titus; Römer 15, letzte Reiseziele des Paulus, Jerusalem, Rom und Antiochien; Der nichtpaulinische Ursprung des Parallelismus der Apostel Petrus und Paulus. ZKG LI, III. F. II, 554 f.

R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3. Aufl.; Die Vorgeschichte der christl. Taufe. Hist. Zeitschr. 145, 372–376.

1933

Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen, Mohr.

„Gott ruft uns." (Predigt.) Neuwerk XIV, 70–81.

„Zur Frage des theologischen Studiums." Montag-Morgenblatt der Frankfurter Zeitung vom 2. Jan.

„Die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation." ThBl XII, 161 bis 166.

„Der Arier-Paragraph im Raume der Kirche." Ibid. 359–370.

Besprechung von:

E. Klostermann, Das Lukasevangelium. ThLZ LVIII, 70 f.

O. Michel, Paulus und seine Bibel. Ibid. 157–159.

W. Bussmann, Synoptische Studien III. DLZ LIV, 241–245.

Artikel: *agalliaomai, agnoeo, aidos, aischynomai, aletheia, aniemi, afiemi, ginosko.* ThWB I.

1934

Form Criticism (s. 1930).

„Comment Dieu nous parle-t-il dans la Bible?" Foi et Vie XXXII 263–274.

„How does God speak to us through the Bible?" The Student Work 1934 108–112.

„Der Glaube an Gott den Schöpfer." (Predigt.) Evang. Theologie I, 1934/35, 175–189.

„Neueste Paulusforschung." ThR N. F. VI, 229–246.

Besprechung von:

W. F. Howard, The Fourth Gospel in Recent Criticism. ThLZ LIX, 68–71.

J. E. Carpenter, The Johannine Writings. Ibid. 87–89.

E. Stauffer, Grundbegriffe einer Morphologie des neutestl. Denkens. Ibid. 211–215.

O. Kietzig, Die Bekehrung des Paulus. DLZ LV, 1154–1159.

H. D. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Ibid. 2019 bis 2025.

J. Wobbe, Der Charis-Gedanke bei Paulus. Ibid. 2308.

H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, I. ZKG LIII, III. F. IV, 624 bis 630.

E. Barnikol, Mensch und Messias. Phil. 2. Ibid. 632–636.

1935

„Polis und Hades in der Antigone des Sophokles." Theol. Aufsätze für Karl Barth. 78–89.

Artikel: *deloo, eleos, elpis, eulabes, eufraino, zao.* ThWB II.

1936

„Jesus und Paulus," in: Jesus Christus im Zeugnis der Heil. Schrift und der Kirche (Beih. zur Evang. Theol. 2), 68–90.

„Die Bergpredigt Jesu und das Recht des Staates." Forschungen und Fortschritte XII, 101 f.

„Der Sinn des christlichen Schöpfungsglaubens." Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft LI, 1–20.

„Predigt über Act. 17: 22–32." Bekenntnis-Predigten, 21, 14–26.

„Neueste Paulusforschung." ThR N. F. VIII, 1–22.

Besprechung von:

Schmid-Stählin, Geschichte der griech. Literatur, 1. Teil, 2 Bd. ThLZ LXI, 303 f.

1937

„Reich Gottes und Menschensohn." (Über R. Ottos gleichbetiteltes Buch.) ThR N. F. IX, 1–35.

„Hirsch's Auslegung des Johannes-Evangeliums." Evang. Theologie IV, 115–142.

Besprechung von:

W. Luther, „Wahrheit" und „Lüge" im ältesten Griechentum. ThLZ LXII, 245 f.

H. Odeberg, 3. Enoch or The Hebrew Book of Enoch. Ibid. 449–453.

J. Sundwall, Die Zusammensetzung des Markusevangeliums. DLZ LVIII, 1133–1136.

L. Bieler, Theios Anér I. II. ZKG LVI, III. F. VII, 640–643.

1938

„Das Verständnis von Welt und Mensch im Griechentum und im N. T." (Skizze eines Vortrags.) In Extremis, 9–24 (s. 1940).

Artikel: *thanatos, hilaros, kauchaomai.* ThWB III.

1939

„Johannes Weiss zum Gedächtnis." ThBl XVIII, 242–246.

Besprechung von:

H-D. Wendland, Geschichtsauffassung und Geschichtsbewußtsein im N. T. ThLZ LXIV, 252–256.

H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, II. ZKG LVIII, III. F. IX, 260–266.

Sundkler-Fridrichsen, Contributions à l'Étude de la Pensée Missionnaire dans le N. T. OLZ XLII, 302 f.

Coniectanea Neotestamentica II. Ibid. 437–439.

1940

Christus des Gesetzes Ende. (Zusammen mit H. Schlier; Beiträge zu Evang. Theologie 1.) München, Lempp.

„Das Verständnis von Welt und Mensch im Griechentum und im N. T." ThBl XIX, 1–14.

„Johanneische Schriften und Gnosis." (Über E. Percy, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie.) OLZ XLIII, 150–175.

Besprechung von:

E. Hirsch, Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube. ThLZ LXV, 224–246.

M. Dibelius, Paulus auf dem Areopag. Gnomon XVI, 334–336.

1941

Das Evangelium des Johannes. (In Meyers Kommentar.) Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Offenbarung und Heilsgeschehen. (Beitr. z. Evang. Theologie 7). München, Lempp.

„Die Frage nach der Echtheit von Matth. 16, 17–19." ThBl XX, 265–279.

1942

Besprechung von:

A. von Jüchen, Jesus und Pilatus. ThLZ LXVII, 26.

W. Nestle, Vom Mythos zum Logos. Ibid. 146–148.

Schmid-Stählin, Gesch. der griech. Literatur, 1. Teil 3. Bd., 1. Hälfte. Ibid. 148 f.

CM. Edsman, Le baptême de feu. Gött. Gel. Anz. CIV, 202–206.

Artikel: *lype, merimnao, nekros.* ThWB IV.

1943

Besprechung von:

K-H. Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret Platons. ThLZ LXVIII, 203 bis 205.

J. Schmidt, Ethos. Ibid. 205 f.

1944

„Zum Thema: Christentum und Antike." ThR N. F. XVI, 1–20.

„Zur Frage der wissenschaftlichen Ausbildung der Theologen." Studien betreuung der Kriegsteilnehmer der Martin-Luther-Universität Halle November.

1945

„Adam, wo bist du? Über das Menschenbild der Bibel." Die Wandlung 22–33.

„Das Leben in zwei Welten." Predigt.

1946

„Anknüpfung und Widerspruch." Theol. Zeitschr. (Basel) II, 401–418.

„Das Verhältnis der Universität zu Antike und Christentum." Berichte d Planungs-Ausschusses der Philipps-Universität Marburg zur Neugest tung der deutschen Hochschulen 20–27.

1947

Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes. Symbolae Biblicae Upsalienses 9.

„To love your Neighbour" (Übers. von „Aimer son Prochain," s. unter 1930). Scottish Periodical 1, 42–56.

„Glossen im Römerbrief" ThLZ LXXII, 197–202.

Besprechung von:

Wilfred L. Knox, St. Paul and the Church of the Gentiles. ThLZ LXXII, 77–80.

P. Brommer, Eidos et Idea. Ibid. 79–82.

Wilh. Oehler, Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums. Ibid. 169 bis 1170.

Werner Georg Kümmel, Verheißung und Erfüllung. Ibid. 271–274.

Georg Wünsch, Evangelische Ethik des Politischen. Verkündigung und Forschung, Theologischer Jahresbericht 1942/46, 1946/47, 253–266.

1948

Theologie des Neuen Testaments. 1. Lieferung, Tübingen, Mohr (Siebeck).

„Humanismus und Christentum." Studium Generale I, 2, 70–77.

„Zur Geschichte der Lichtsymbolik." Philologus 97, 1–36.

„Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief." Coniect. Neotest. XI, in honorem Antonii Fridrichsen 1–14.

„Gnade und Freiheit." Glaube und Geschichte. Festschr. für Fr. Gogarten 7–20.

„Neues Testament und Mythologie" (aus: „Offenbarung und Heilsgeschehen" s. unter 1941) und „Zu Schniewinds Thesen, in „Kerygma und Mythos". Hamburg, Reich u. Heidrich, S. 15–53 und 135–153.

„Adam, wo bist du?" (aus: Die Wandlung, s. unter 1945). Lebend. Wissenschaft, 10. Heft, Stuttgart, Kreuz-Verlag.

„Heilsgeschichte und Geschichte." Über O. Cullmann, Christus und die Zeit. ThLZ LXXIII, 659–666.

Artikel: *oiktiro* ThWB V.

1949

Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (Erasmus-Bibliothek), Zürich, Artemis-Verlag.

„Weissagung und Erfüllung." Studia Theologica (Lund). Vol. II, 1–24 (s. unter 1950).

„Das Christentum als orientalische und als abendländische Religion." Schriften der Wittheit zu Bremen XVIII, 4.

„Zu Schniewinds Thesen" (s. unter 1948) in „Entmythologisierung". Evang. Verlagswerk, Stuttgart.

„Für die christliche Freiheit." Die Wandlung IV, 417–422.

Besprechung von:

O. Cullmann, Les premières confessions de foi Chrétienne, ThLZ LXXIV, 40–42.

1950

Das Evangelium des Johannes. 2. Aufl. (S. unter 1941). Gött., V. u. R.

Le Christianisme primitif dans le cadre des religions antiques. Übers. von „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen" (s. unter 1949). Paris, Payot.

„Das Problem der Hermeneutik." ZThK XLVII, 47–69, (s. u. und unter 1951).

„Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode." Pro Regno et Sanctuario (Festschr. für G. van der Leeuw), 89–100. Abgedruckt in ThLZ LXXV, 1950, 205–212.

„Die Bedeutung der alttestamentlich-jüdischen Tradition für das christliche Abendland." Welt ohne Haß, Aufsätze und Ansprachen zum 1. Kongreß über bessere menschliche Beziehungen in München. Berlin, Hamburg, Stuttgart, Christian-Verlag, 43–54.

„Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung im Neuen Testament." Aux Sources de la Tradition Chrétienne (Festschr. für M. Goguel). Neuchâtel-Paris, 32–42.

„Weissagung und Erfüllung." Abdruck aus Studia Theologica II (s. unter 1949), ZThK XLVII, 360–383.

„Hermeneutikkens Problem I." Aus ZThK XLVII, 1950. (S. o. unter 1950), Tidehverv XXIV, 86–93.

Geleitwort zur Neuauflage von Ad. v. Harnack, „Das Wesen des Christentums."

Besprechung von:

K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. ThLZ LXXV, 481–484.

M. Pohlenz, Der hellenische Mensch, Ibid. 596–600.

H. Herter, Platons Akademie. Ibid. 732–733.

R. Harder, Eigenart der Griechen. Gnomon XXII, 343–348.

1951

Theologie des Neuen Testaments, 2. Lieferung, Tübingen, Mohr (Siebeck).
Jesus, 3. Aufl., Tübingen, Mohr (s. 1926 und 1929).
Theology of the New Testament Vol. I. New York, Charles Scribner's Sons.
„NT u. Mythologie etc." in „Kerygma u. Mythos I (s. 1948), 2. Aufl.
„Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates." Schweizerische Theol. Umschau XXI, 25–36. Gleichfalls in: Evangel. Theologie XI, N. F. VI, 1951/52 1–13.
„Hermeneutikkens Problem" II. (s. unter 1950). Tidehverv XXV, 8–12.
„Theologie und Glaube" (Ein Brief). Unterwegs V, 273–274.
„Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes." In Memoriam Ernst Lohmeyer 189–201. Stuttgart, Evangel. Verlagswerk.

1952

Das Evangelium des Johannes, 3. Aufl. (S. unter 1941).
Glauben und Verstehen, II. Ges. Aufsätze. Tübingen, Mohr (Siebeck).
Theology of the New Testament I. London, SCM-Press.
„Gnosis" (Besprechung von Dom Jaques Dupont, La Connaissance religieuse dans les Epitres de Saint Paul). Journal of Theological Studies, New Series, Vol. III, Part 1, S. 10–26.
„Humanism and Christianity." Journal of Religion, Vol. XXXII, Nr. 2 S. 77–86.
„Zum Problem der Entmythologisierung." Kerygma und Mythos II, Seite 177–208.
„Der Mensch zwischen den Zeiten." Man in Gods Design (Studiorum Novi Testamenti Societas), S. 39–59.
„Zur Auslegung von Gal. 2, 15–17." Ecclesia semper reformanda (Sonderheft der Ev. Theologie, Ernst Wolf zum 50. Geburtstag), S. 41–45.
„Das deutsche Volk und Israel." Merkur VI, Heft 12, S. 1111–1115. (Antwort auf Leo Baeck „Israel und das deutsche Volk" Ibid, Heft 10, Seite 901–911).
„Gnosis" (Bible Key Words from Gerh. Kittels Theol. Wörterb. zum NT). (s. oben unter 1933 Artikel ginosko).

1953

Theologie des Neuen Testaments, 3. Lieferung. Tübingen, Mohr (Siebeck).
Das Evangelium des Johannes (s. unter 1941), 4. Aufl.
„Ignatius und Paulus." Studia Paulina, S. 37–51, in Honorem Johannis de Zwaan. Haarlem, De Erven F. Bohn N.V.,

„Zum Thema: Christentum und Antike." ThR N. F. 21, S. 1–14.
„Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung." Unterwegs 7, S. 257–264.
„Weihnachten," Neue Zürcher Zeitung vom 25. Dez., Blatt 1.

1954

Theologie des Neuen Testaments (s. unter 1953), 2. Aufl.
Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (s. unter 1949), 2. Aufl.
Glauben und Verstehen Bd I, (s. unter 1933), 2. Aufl.
„Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung" (s. unter 1953), Rundfunk-Vortrag und Diskussion mit G. Bornkamm, Fr. K. Schumann. Stuttgart, Evang. Verlagswerk.
„Antwort an Karl Jaspers." Theol. Zeitschr. (Basel), S. 81–95. Ebenso in „Merkur" VIII (75), S. 415–426 und in „Kerygma und Mythos" III, S. 47–59, sowie in: Karl Jaspers - Rudolf Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, S. 57–73, Piper-Verlag München.
„Ist humanistische Bildung zeitgemäß?" Die alte Schulglocke Nr. 8.

Besprechung von:
H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Gnomon XXVI, S. 177–189.

Die Theologie des Neuen Testaments

Von Nils Alstrup Dahl

Rudolf Bultmann: Theologie des Neuen Testaments (Neue theologische Grundrisse). Tübingen (1948–)1953.[2] 1954. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XII, 603 S.

Zum Vergleich herangezogen: Rudolf Bultmann: Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Zürich 1949. Artemis-Verlag. 263 S. – Ders.: Das Problem der Hermeneutik. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1950, 47. Jg., S. 47 bis 69. – Ders.: Neues Testament und Mythologie (Kerygma und Mythos, hsg. von H. W. Bartsch. Band I). Hamburg-Volksdorf[2] 1951. Evang. Verlag Herbert Reich. S. 15–48. – Ders.: Zum Problem der Entmythologisierung (Kerygma und Mythos. Band II). Hamburg-Volksdorf 1952. Evang. Verlag Herbert Reich. S. 179–208. – Wilhelm Bousset: Kyrios Christos (Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT 21). 2. Aufl. Göttingen 1921. Vandenhoeck & Ruprecht. XX, 394 S. – Maurice Goguel: La Naissance du Christianisme und L'Église primitive. Jésus et les origines du Christianisme. Paris 1946/47. Payot. 607 und 632 S. – Frederick C. Grant: An Introduction to the New Testament Thought. New York-Nashville o. J. (1950). Abingdon-Cokesbury Press. 339 S. – Ethelbert Stauffer: Die Theologie des Neuen Testaments. 4., verb. Aufl. Gütersloh 1948. C. Bertelsmann. XV, 361 S., 111 Abb. 1947. – W. Wrede: Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie. Göttingen 1897. Vandenhoeck & Ruprecht. 80 S.

1. Das Buch. – 2. Der theologiegeschichtliche Ort. – 3. Die Anlage. – 4. Das Bild der Geschichte des Urchristentums. – 5. Die Entwicklung zur Alten Kirche. – 6. Die Interpretation der paulinischen Theologie. – 7. Die Interpretation der johanneischen Theologie. – 8. Schlußbemerkung.

1. Das Erscheinen von Bultmanns „Theologie des NT" bedeutet in doppelter Hinsicht ein theologiegeschichtliches Ereignis. Zum erstenmal wird hier die Arbeit der letzten Generation an der Theologie des NT zusammengefaßt in einem Werk, das sich ebensosehr durch die Geschlossenheit der Gesamtkonzeption wie durch die souveräne Beherrschung des Materials aus-

zeichnet. Bis dahin hatten wir keine Darstellung aus unserer Generation, welche den älteren konservativen und liberalen Standardwerken ebenbürtig zur Seite stand. Büchsels „Theologie" war ein brauchbares Lehrbuch für Anfänger, Stauffer ebenso eigenwillig wie anregend. Eine schöne Einführung in die Gedankenwelt des NT hat Fr. C. Grant veröffentlicht, und der französische Altmeister M. Goguel hat seine Lebensarbeit in einem groß angelegten, zweibändigen Werk über die Entstehung des Christentums und der Kirche zusammengefaßt. Aber eine neutestamentliche Theologie des großen Formats hat erst B. unserer Generation geschenkt[1]).

Das zweite ist, daß eben B. der Verfasser dieser Theologie des NT ist, und daß er uns hier die reife Frucht seiner Bemühungen um die Interpretation des NT vorlegt. Als drittes Monumentalwerk steht seine „Theologie" ebenbürtig neben der „Geschichte der synoptischen Tradition" und dem Johannes-Kommentar. Mit gewissem Recht kann man sagen, daß seine gesamte Arbeit seit den zwanziger Jahren auf diese Zusammenfassung hinsteuert. Mehr braucht nicht gesagt zu werden, um die Bedeutung des Werkes klarzumachen.

2. Es mag nützlich sein, sich zunächst den *theologiegeschichtlichen Ort* des Werkes klarzumachen (vgl. Epilegomena S. 577–591). Es vereinigt viele und verschiedenartige Traditionen in sich. Zunächst steht es *in der Tradition der historisch-kritischen und religionsgeschichtlichen Forschung* (S. 590). Das ist auf Schritt und Tritt zu merken. Gesamtanlage und viele Einzelheiten lassen erkennen, daß B. von der religionsgeschichtlichen Schule herkommt, an die Forschungen von Männern wie Wrede, Heitmüller und Bousset anknüpft, und nicht selten auch an ihren umstrittenen Ergebnissen festhält. Aber auch die Forschungsarbeit der letzten Generation ist bei B. verarbeitet. Die vielen, in ihrer Knappheit und Präzision musterhaften Wortanalysen erinnern daran, daß B.s Theologie in der Zeit geschrieben ist, in der Kittel's Wörterbuch herauskommt. Die formgeschichtliche Methode hat dagegen keine so große positive Bedeutung bekommen, wie man vielleicht hätte erwarten können. Die heute von vielen Forschern eifrig betriebene „Typologie" berücksichtigt er sehr wenig. Er bleibt kritisch und nüchtern.

Die kritische und religionsgeschichtliche Arbeit ist jedoch für B. nur eine Vorarbeit. Die Rekonstruktion der urchristlichen Religionsgeschichte steht „im Dienste der Interpretation der Schriften des NT unter der Voraussetzung, daß diese der Gegenwart etwas zu sagen haben" (S. 591). Durch diese Zielsetzung unterscheidet sich B. nicht nur von der religionsgeschichtlichen Schule, sondern auch von einem Forscher wie Goguel, der als ob-

1) Von römisch-katholischen Darstellungen ist hierbei abgesehen, z. T. weil sie mir noch nicht zugänglich gewesen sind (Meinertz!).

jektivierender Historiker das Phänomen der urchristlichen Religion untersucht, um zu verstehen, wie die religiöse Erfahrung zur Schaffung eines neuen religiösen Objekts führte und durch die Ausbildung von Theologie und sozialen Lebensformen geschichtsbildend wirkte.

Anders als z. B. bei Weinel ist bei B. „Theologie des NT" wirklich der sachgemäße Titel des Werkes. Seine *biblisch-theologische Fragestellung* hängt mit der ganzen – durch Namen wie Barth und Gogarten angedeuteten – theologischen Erneuerung seit dem Anfang der zwanziger Jahre zusammen[1]). Für B. hat aber diese Neuorientierung weder einen Bruch mit der religionsgeschichtlichen Arbeit noch einen unorganischen Zusatz bedeutet. Vielmehr wird es gerade von der Arbeit mit den Texten aus gefordert, daß der Glaube im Bezug auf seinen Gegenstand, als Glaube an das Kerygma, in den Blick gefaßt wird. Der Glaube kann nicht als atheoretisches Verhalten, Kultusfrömmigkeit oder Mystik aufgefaßt werden, sondern impliziert als Glaube an das Kerygma immer ein bestimmtes Verstehen, das in den jeweiligen geschichtlichen Situationen theologisch expliziert wird.

Die Eigenart der neutestamentlichen Theologie fordert aber ihrerseits, daß sie nicht als ein dogmatisches System, sondern in ihrer geschichtlichen Entfaltung zur Darstellung kommen muß. Gerade aus der Theologie des NT selbst folgt, daß es eine christliche Normaldogmatik nicht geben kann; die theologische Aufgabe ist durch die jeweilige geschichtliche Situation gegeben und deshalb nie definitiv lösbar. Es hilft deshalb eigentlich nichts, die traditionelle dogmatische Systematik durch eine heilsgeschichtliche zu ersetzen; Stauffer wird vorgeworfen, daß er die Theologie in eine religiöse Geschichtsphilosophie verwandele (S. 588). Das Zentrum des NT ist für B. eben nicht „die christliche Zeit- und Geschichtsauffassung"[2], sondern die Botschaft von der Begnadigung des Sünders durch Gottes Tat in Jesus Christus. Dementsprechend sind die theologischen Sätze des NT die Explikation des im Glauben angelegten Verstehens und als solche situationsbedingt. In dieser Hinsicht knüpft B. direkt an A. Schlatter an: Der Zusammenhang von Denk- und Lebensakt darf nicht zerrissen werden (S. 577).

Aber auch mit dem Hinweis auf Schlatter ist der theologiegeschichtliche Ort B.s noch nicht vollständig umschrieben. Schlatter ging es um die genaue Beobachtung, und er wurde von der Überzeugung geleitet, daß sich der unvoreingenommenen Beobachtung auch die Geschichte des Christus als solche erschließen würde. B. dagegen fragt nach dem nur im Glauben

---

1) Der von Anfang an zwischen Barth und B. vorhandene Unterschied liegt jedenfalls zum Teil daran, daß der theologische Ansatzpunkt für Barth die Situation des Predigers, für B. dagegen die Situation des Hörers des Wortes war.

2) So Oscar Cullmann: Christus und die Zeit, S. 26.

zu ergreifenden Kerygma und nach dem sich daraus ergebenden theologischen Verstehen. Von der Beobachtung muß er deshalb weiterschreiten zur Befragung der Texte, daraufhin wie jeweils das Kerygma verstanden wird, und welches Verständnis von Gott, Mensch und Welt sich daraus ergibt. Diese ständige Befragung der Texte ist nicht nur ein hermeneutisches Mittel zum Erfassen von dem, was die Schriften an sich sagen; die Texte werden auch daraufhin befragt, wie weit die in ihnen implicite und explicite vorhandene Theologie ein sachgemäßer Ausdruck des glaubenden Verstehens ist. Aus der Unterscheidung und gegenseitigen Zuordnung von Kerygma und Theologie ergibt sich also für B. die Aufgabe der Sachkritik (S. 578 f.). Diese Zielsetzung läßt sich weder von der religionsgeschichtlichen Forschung, noch von Barth oder Schlatter her verstehen.

Für seine Sachkritik beruft sich B. auf Luther und dessen Kritik am Jakobusbrief und an der Johannesapokalypse (S. 579). B.s Theologie des NT steht in der Tat *in einer Tradition reformatorisch-lutherischen Schriftverständnisses*. Daß die Sachkritik nicht nur eine abstrakte Möglichkeit, sondern eine tatsächliche Notwendigkeit ist, ergibt sich für B. vor allem aus der schon innerhalb des NT angelegten Entwicklung zur Alten Kirche. Man wird – ich glaube im Sinne B.s – sagen können, daß der Katholizismus der Alten Kirche sich nicht vom NT her kritisieren läßt, ohne daß man auch innerhalb des NT Sachkritik übt. Dem läßt sich in der Tat nicht leicht widersprechen. Mit einem bloß reproduzierenden Biblizismus läßt sich der Katholizismus kaum überwinden. Es sieht heute so aus, als ob nicht nur ein liberaler Katholizismus anglikanischer Prägung, wie er etwa von Fr. C. Grant vertreten wird, sondern sogar der römische Katholizismus der geschichtlichen Erforschung des NT freier gegenüberstünde als ein biblizistischer Protestantismus!

Für B., wie für Luther, ist das Kerygma, bzw. das Evangelium, der Orientierungspunkt und das Zentrum der ganzen Theologie. Echt lutherisch ist die Bevorzugung von Paulus und Johannes; ihnen entnimmt B. die Kriterien für seine Sachkritik. In keiner neueren biblischen Theologie ist m. W. die paulinische Rechtfertigungslehre so stark ins Zentrum gerückt und so eindrucksvoll zur Darstellung gebracht worden. Und es ist kein Zufall, daß die neutestamentliche Theologie B.s mit dem kirchlichen Institut der Buße endet, dort wo die Reformation Luthers anfing. Mit seiner Sachkritik will er eben *Christum contra scripturam* treiben[1]).

Es liegt nahe zu fragen, ob die „Sachkritik" nicht eher eine Aufgabe der Dogmatik als der neutestamentlichen Wissenschaft sei; wird nicht bei B.

1) Vgl. Gerhard Gloege: Mythologie und Luthertum, Berlin 1952, S. 43. Dazu auch Ruben Josefson, Bibelns auktoritet, Uppsala 1953, S. 247 ff.

die Grenze zwischen Bibeltheologie und Dogmatik überschritten? In der Tat gibt es für ihn keine scharfe Grenze, denn schon die biblische Theologie führt für ihn an die Grenze, wo die Wissenschaft aufhört und die Verkündigung anfängt, während etwa Goguels Darstellung zu der Schwelle der Religionsphilosophie hinführt. Die Grenze wird aber nicht überschritten, soll jedenfalls nicht überschritten werden. Es geht ihm um eine existentiale Interpretation der theologischen Aussagen des NT, und diese darf mit dem existentiellen Wissen von Gott nicht verwechselt werden. Aber freilich ist es deutlich, daß man B.s Darstellung der Theologie des NT nicht verstehen kann, ohne seine hermeneutischen Grundsätze zu beachten. Diese haben ihrerseits ihre Voraussetzung in einer bestimmten philosophischen, existentialen Analyse des menschlichen Seins überhaupt.

B.s Darstellung gehört also *in die Reihe der philosophisch bedingten Deutungen des NT,* und verwendet ganz bewußt eine aus einer bestimmten philosophischen Tradition stammende Begrifflichkeit. Das muß gerade auch derjenige beachten, der sich wie der Rezensent als ein ἰδιώτης der deutschen Philosophie gegenüber empfindet. In seinen Bemühungen um das Problem der Hermeneutik (in ZThK 1950) knüpft B. an Dilthey und den Grafen Yorck von Wartenburg an. Er läßt aber niemanden darüber im Zweifel, daß er vor allem auf der Existentialphilosophie Heideggers aufbaut. Die dadurch geöffnete Einsicht in die „Geschichtlichkeit des Daseins" hat ihm das Problem des Verstehens historischer Dokumente zu entscheidender Klarheit gebracht und erscheint ihm als das angemessene „Vorverständnis" für die Interpretation des NT.

Von den philosophischen Voraussetzungen aus erklären sich nicht nur die einem Ausländer oft recht schwer verständlichen Begriffe, mit denen B. das NT interpretiert, sondern auch der z. T. etwas schulmeisterliche Ton, in der die neutestamentlichen Schriften auf ihr Daseinsverständnis hin befragt und ihre mythologischen Anschauungen kritisiert werden. Er weiß nicht nur darzulegen, was die neutestamentlichen Schriften sagen, sondern auch was sie „in Wahrheit" zum Ausdruck bringen (z. B. S. 255), kennt die eigentliche Intention des Paulus (S. 296), und kann sogar seine Gedanken konstruierend weiterdenken (S. 249). Seine Intention ist dabei weder dogmatische Urteile zu fällen noch eine besondere theologische Methode zu verwenden. Die existentiale Interpretation besagt vielmehr, daß die Schriften des NT daraufhin zu befragen sind, wie das menschliche Sein in der Geschichte hier verstanden wird. In derselben Weise sind alle klassischen geschichtlichen Phänomene auf das Existenzverständnis hin zu befragen und zu interpretieren, so wie es B. selbst in seinem „Urchristentum" in eindrucksvoller Weise gegenüber dem AT und dem Judentum, dem Griechentum und dem Hellenismus getan hat.

B. fragt danach, ob und inwiefern in den Schriften des NT ein eigen-
artiges Existenzverständnis zutage tritt, das auch dem heutigen Menschen
als ein mögliches Verständnis menschlichen Seins erschlossen werden kann.
Er findet, daß ein neues, glaubendes Selbstverständnis durch das Kerygma
ermöglicht und bei Paulus und Johannes entfaltet wird. Die Sachkritik ist
deshalb ein wissenschaftlich sinnvolles Unternehmen, weil es dabei um die
Frage geht, ob dieses spezifisch christliche Selbstverständnis festgehalten
oder preisgegeben worden ist.

B. fragt nach dem, was die Schriften des NT der Gegenwart zu sagen
haben in dem, was sie in bestimmten geschichtlichen Situationen ihrer eige-
nen Gegenwart gesagt haben. Dabei werden sowohl das Kerygma als auch
das dadurch ermöglichte, glaubende Selbstverständnis gewissermaßen aus der
konkreten historischen Bedingtheit, in der sie im NT vorliegen, herausgelöst.
Für die Theologie des NT, so wie B. sie sieht, sind sowohl die historischen
Ereignisse in der Geschichte Jesu und des Urchristentums als auch die
„mythologische" Kosmologie, Eschatologie und Christologie eigentlich nur
so weit bedeutsam, als sich das Existenzverhältnis daraus erhellen läßt. Der
von Schlatter konkret beobachtete und verstandene Zusammenhang von
Denk- und Lebensakt wird auf ein dahinterliegendes, geschichtliches Daseins-
verständnis zurückgeführt, und die Theologie des NT wird nicht in ihrer
historischen Gegebenheit, sondern in ihrer existentialen Bedeutsamkeit dar-
gestellt. Man kann also sagen: das NT wird enthistorisiert; und man wird
fragen müssen, ob nicht diese *Enthistorisierung* des NT für die Theologie B.
noch mehr charakteristisch ist als die berühmte Entmythologisierung, die
freilich eine andere Seite derselben Grundeinstellung ist.

B. gerät in dieser Weise in eine gewisse Nähe zur Aufklärung, die bei der
Interpretation des NT „alles Lokale und Temporelle, alles Individuelle und
Partikulare" abstreifte (S. 583 f.). Freilich sucht er nicht das Zeitlos-All-
gemeine zu gewinnen, sondern die neue Möglichkeit menschlichen Existenz-
verständnisses zu ermitteln, indem er sie aus der konkreten Geschichte
herausdestilliert. Näher steht er deshalb bei Ferd. Chr. Baur, dem die Philo-
sophie Hegels einen ähnlichen Dienst leistete, wie die Philosophie Heideggers
B. geleistet hat. Eine gewisse Parallelerscheinung, wieder von anderen philo-
sophischen Voraussetzungen aus, ist aber auch die schwedische Lundensis
Theologie, vor allem die ältere Gestalt der Theologie A. Nygrens (Eros und
Agape), in der die Schriften des NT und der Dogmengeschichte auf die
hinter den konkreten Aussagen liegende „Grundmotiv" hin befragt wurden.

Philosophische Traditionen tragen wir alle irgendwie in uns, und wesent-
liche Vorstöße auf dem Gebiet der geschichtlichen Erforschung des NT haben
jedenfalls oft mit bewußt philosophischem Denken einen Zusammenhang
gehabt. Daß gerade auch die ihrerseits durch christliche Tradition beeinflußte

Existentialphilosophie der Interpretation des NT wertvolle Dienste leisten kann, wird man nicht bestreiten können. B. wird nicht wie die Aufklärungstheologie und Baur durch seine philosophischen Voraussetzungen genötigt, das Kerygma aus den Augen zu verlieren und dadurch auszuschalten. Im Verhältnis zu Nygren ist er jedenfalls insofern im Vorteil, als es ihm leichter fällt, die durch das Evangelium gegebene Befreiung von dem Gesetz klarzumachen. Der Anschluß an Heidegger hat ihm ferner geholfen, das früher herrschende, durch idealistische Traditionen bestimmte Verständnis der neutestamentlichen Anthropologie zu durchbrechen und zu korrigieren. Die Übernahme der Existentialphilosophie führt aber andererseits mit sich, daß die theologischen Aussagen des NT nur in einer eigentümlichen, anthropologischen Umwandlung zur Geltung gebracht werden. Hier erhebt sich die Frage, ob B. nicht sein philosophisches Vorverständnis in einer solchen Weise verabsolutiert, daß schon im voraus darüber entschieden ist, was die neutestamentlichen Schriften eigentlich sagen dürfen oder nicht.

Die Ahnenreihen von B.s Theologie führen also in sehr verschiedene Richtungen. Von Eklektizismus kann man aber nicht reden. Ein synkretistisches Phänomen ist B.s Theologie nur in demselben Sinn wie die johanneische, in der ja auch – jedenfalls wenn wir B. glauben sollen – sehr verschiedenartige Traditionen *zu einer geschlossenen Einheit* verarbeitet worden sind. Die innere Geschlossenheit dieser Darstellung imponiert, sie wird mir fast unheimlich. Sie scheint auf einer Art von prästabilierter Harmonie von kritischer Bibelwissenschaft, reformatorischem Glauben und moderner Existentialphilosophie zu beruhen. Ein Fehler an einer Stelle könnte leicht die imponierende Gesamtkonstruktion ins Wanken bringen.

Es ist nicht leicht in ein wirkliches Gespräch mit dem Werk zu kommen. Daß bei B. ein Zirkelverfahren vorliegt, läßt sich leicht konstatieren. Die hermeneutische Angemessenheit der existentialen Fragestellung wird durch die in existentialer Interpretation dargestellte Theologie des NT erwiesen. Das braucht aber kein circulus vitiosus zu sein; es könnte auch ein legitimer hermeneutischer Kreis sein. Denn die entscheidende Probe für jedes hermeneutische Verfahren liegt ja in seiner Angemessenheit den zu interpretierenden Texten gegenüber, und diese Prüfung setzt eine Auslegung der Texte und damit ein hermeneutisches Verfahren schon voraus. Nur die strenge Geschlossenheit des Kreises befremdet bei B. denjenigen, der seinem Werk in einiger Distanz gegenübersteht.

Schon von der theologiegeschichtlichen Ortsbestimmung aus läßt sich aber das Wesentliche, was ich zu sagen habe, zusammenfassen:

Das Hauptverdienst dieser Theologie des NT liegt in der Unterscheidung und gegenseitigen Zuordnung von Kerygma und Theologie, und in dem Verständnis der theologischen Aussagen als Entfaltung des Glaubens angesichts geschicht-

licher Aufgaben. Dadurch ist die Trennung von Denk- und Lebensakt vermieden, und die Mißverständnisse des NT durch den orthodoxen und rationalistischen Intellektualismus so wie durch den liberalen und religionsgeschichtlichen Antiintellektualismus sind überwunden. In dieser Hinsicht kann man nur hoffen, daß spätere Darstellungen nicht hinter das hier Erreichte wieder zurückfallen.

Das Problematische liegt in der existentialphilosophisch bedingten Auffassung der Theologie des NT als Ausdruck eines Daseins- oder Selbstverständnisses, und in der sich daraus ergebenden Enthistorisierung des NT. Vor allem an diesem Punkt hat die Diskussion mit B. einzusetzen. Diese Rezension kann dafür nur eine Vorarbeit leisten, indem die hier aufgestellten Thesen näher begründet und beleuchtet werden.

3. *Die Anlage des Werkes* ist klar und übersichtlich. Im Zentrum steht die Theologie des Paulus (S. 183–384); sie dient als der geschichtliche Orientierungspunkt, und ihr kommt auch das größte sachliche Gewicht zu. Ihr vorgeordnet ist eine Darstellung der „Voraussetzungen und Motive der neutestamentlichen Theologie": die Verkündigung Jesu (S. 1–33), das Kerygma der Urgemeinde (S. 33–64) und das Kerygma der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus (S. 64–182). Selbständig neben der paulinischen Theologie steht die johanneische (S. 349–439). Ein dritter, abschließender Teil behandelt die Entwicklung zur Alten Kirche: die kirchliche Ordnung (S. 440 bis 463), die Lehre (S. 464–543) und die Lebensführung (S. 544–575).

Schon ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis zeigt, daß B.s Werk von einer Seite her gesehen eine Ausführung des seinerzeit von Wrede aufgestellten Programms ist. Noch mehr wird man an Boussets „Kyrios Christos" erinnert; was Bousset monographisch zur Darstellung gebracht hatte, wird von B. auf dem Gesamtgebiet der neutestamentlichen Theologie durchgeführt. Gerade dadurch gelingt es aber B., in seiner Weise sowohl die Einheit wie auch die Verschiedenheit innerhalb des NT zur Darstellung zu bringen und dadurch dieses stehenden Problems aller Arbeit mit der neutestamentlichen Theologie Herr zu werden. Die Einheit liegt schon darin, daß die Theologie in allen Schriften durch das Kerygma bedingt ist, und daß sie nicht nur Jesus und die Urgemeinde, sondern auch die Ausgestaltung des Christentums in den hellenistischen Gemeinden zur Voraussetzung haben. Die nachpaulinischen Schriften gehören irgendwie alle in die Entwicklung zur Alten Kirche hinein und sind in verschiedener Weise durch dieselben Fragen bewegt. Vor allem zwischen Johannes und Paulus findet B. auch eine enge sachliche Verwandtschaft (S. 356).

Schon die Anlage des Werkes verrät eine Bevorzugung der paulinischen und johanneischen Theologie. Das rührt nicht nur daher, daß im gewissen Sinne nur in den paulinischen und johanneischen Schriften von einer durch-

gedachten theologischen Gesamtanschauung die Rede sein kann (vgl. Wrede). Nach B.s Auffassung kann das glaubende Selbstverständnis in seinem Bezug auf das Kerygma in direkter Weise eigentlich nur durch die Analyse der paulinischen und johanneischen Theologie dargestellt werden. Trotzdem wird man fragen müssen, ob B.s Anordnung nicht dazu führt, daß die theologische Gedankenwelt der übrigen neutestamentlichen Schriften in ungebührender Weise vernachlässigt wird. Vor allem fällt auf, daß die in den Evangelien des Markus und Matthäus sowie in den Lukas-Schriften implizierten theologischen Anschauungen nur angedeutet und nicht wirklich analysiert werden.

„Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst." Dieser erste Satz des Buches ist an sich einleuchtend. Schon die religionsgeschichtliche Schule hatte ja erkannt, daß das neutestamentliche Christentum weder mit der Religion Jesu identifiziert noch direkt aus ihr abgeleitet werden konnte[1]). Das Kerygma von Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, ist die Grundlage der gesamten Theologie des NT, auch der Evangelien. Die von diesem Kerygma abstrahierte und kritisch rekonstruierte Verkündigung Jesu ist insofern nur eine Voraussetzung. Zu der Theologie des NT selbst gehören aber die Worte und Werke Jesu so, wie sie von der glaubenden Gemeinde überliefert, gedeutet und in den Evangelien zur Darstellung gebracht wurden. Zwar können Gegenstand, Grund und Konsequenzen des christlichen Glaubens fast ohne Berücksichtigung der konkreten Geschichte Jesu gedanklich entfaltet werden, so wie es bei Paulus geschieht. Aber für das NT ist es eben charakteristisch, daß neben den Briefen auch die Evangelien stehen[2]). Auch sie lassen sich freilich auf das Existenzverständnis hin befragen, aber ein Existenzverständnis kommt in ihnen nur in indirekter Weise zum Ausdruck. Die direkte Entfaltung des Kerygma geschieht hier in der Form von Berichten über die Geschichte und Verkündigung Jesu, so wie sie vom christlichen Glauben in der Erinnerung festgehalten und gedeutet wurde. Diese Deutung der Geschichte Jesu sollte innerhalb einer Theologie des NT doch wohl genau analysiert werden. Das geschieht bei B. nicht, weil er die Theologie des NT als Aussagen über die glaubende Existenz ins Auge faßt; aber den Quellen gegenüber ist das eine Einseitigkeit. Das eschatologische Kerygma wird bei ihm von der in den Evangelien dargestellten und gedeuteten

---

1) Scharf kommt diese Erkenntnis in „Das Urchristentum" dadurch zum Ausdruck, daß die Verkündigung Jesu innerhalb der Darstellung des Judentums mitbehandelt wird.

2) Vgl. hierzu Martin Dibelius: Evangelienkritik und Christologie. Botschaft und Geschichte I, 1953. Tübingen, S. 293–358.

Geschichte Jesu abstrahiert und in ultrapaulinischer Weise enthistorisiert. Das wird schon in der Anlage des Werkes deutlich.

Auch für B. ist die Verkündigung Jesu, eben als *seine* Verkündigung nicht nur eine historische, sondern eine sachlich notwendige Voraussetzung der Theologie des NT, weshalb er sie ja als Voraussetzung innerhalb seines Werkes auch darstellt. Fragen kann man, ob nicht auch das AT als die vom NT vorausgesetzte heilige Schrift in ähnlicher Weise innerhalb der Theologie des NT zu berücksichtigen wäre. Das ist für B. deshalb nicht nötig, weil er das Kerygma von der notwendigen Beziehung auf das AT und der ganzen heilsgeschichtlichen Perspektive löst, wofür er sich auf Johannes berufen zu können meint (vgl. z. B. S. 467 f.). Sonst wird das gesamte, für das NT bedeutsame religionsgeschichtliche Material überall vorausgesetzt, aber nur in sehr bescheidenem Maße herangezogen. Das Büchlein über „Das Urchristentum" bedeutet hier eine wertvolle Entlastung und Ergänzung des größeren Werkes. Auch dort geht es nicht so sehr um historische Einzelheiten, als um das für Judentum, Griechentum und Urchristentum Wesentliche und Charakteristische. Das wird etwas systematisierend, aber scharf, prägnant und klärend herausgearbeitet.

Die entscheidenden Fragen, die gegenüber der Gliederung der Darstellung B.s zu erheben sind, betreffen also eigentlich schon seine sachliche Deutung der Theologie des NT. Nur nebenbei ist zu konstatieren, daß bei dieser Anordnung des Stoffes, wie bei jeder anderen, einige Schwierigkeiten geblieben sind. Die Scheidung zwischen der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus und der Entwicklung zur Alten Kirche läßt sich nicht reinlich durchführen. Das in § 11 „Das Verhältnis zum Judentum und das Problem des AT" behandelte Material gehört z. B. eigentlich der nachpaulinischen Zeit an.

4. Ein bestimmtes *Bild der Geschichte des Urchristentums* ist bei B. der existentialen Interpretation dienstbar gemacht worden. Das von B. gezeichnete Bild ist natürlich von früheren kritischen Forschungen abhängig und bietet keine großen Überraschungen. Aber wie in früheren Werken hat B. auch in seiner Bibeltheologie selbständige Beiträge zu der historischen Rekonstruktion geliefert, nicht nur eine Synthese des schon Erarbeiteten. In den Einleitungsfragen ist er kritisch; der Abstand von H. J. Holtzmann ist nicht sehr groß. Im Unterschied von z. B. Goguel hat er sich aber von der alten Baurschen Geschichtskonstruktion freigemacht und baut auf der Arbeit der deutschen religionsgeschichtlichen Schule weiter. Hervorzuheben ist die dem vorpaulinischen, hellenistischen Christentum zugeschriebene Bedeutung, sowie die Erkenntnis, daß die johanneischen Schriften nicht von Paulus abhängig sind (S. 352). Auch für das Geschichtsbild wichtig ist, daß B. mit der neueren Forschung die Bedeutung der Eschatologie für das gesamte Urchristentum betont; damit hängt das Verständnis des Kerygmas

und der Kirche eng zusammen. An solchen Punkten merkt man, wie viel sich in der neutestamentlichen Forschung zwischen Bousset und B. ereignet hat. Wenn auch B. die Wandlungen des Existenzverständnisses betont, so wird doch die geschichtliche Kontinuität, welche die Alte Kirche mit Jesus verbindet, bei ihm viel deutlicher. Die entscheidenden Probleme waren zum großen Teil der Kirche schon von vornherein mitgegeben (z. B. S. 117 und 120).

Die Verkündigung Jesu wird im wesentlichen in derselben Weise wie in B.s Jesus-Buch von 1925 gezeichnet. Die Darstellung ist immer noch eindrucksvoll, auch für denjenigen, der vieles anders sehen und sagen würde[1]). Ausführlicher als damals wird die Frage nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu behandelt; im Anschluß an Wrede wird sie immer noch negativ beantwortet. Die methodischen Probleme der Jesusforschung werden an diesem Punkte besonders deutlich; Einzelkritik und Gesamtbeurteilung der Tradition greifen ineinander. Persönlich würde ich es für wahrscheinlicher halten, das Jesus auf eine künftige Inthronisation als Messias/Menschensohn gewartet und seinen Tod als die dafür notwendige Weihe angesehen hat, aber darüber ist hier nicht zu diskutieren.

Für die Gesamtbeurteilung von B.s Bibeltheologie ist es aber wichtig zu konstatieren, daß das negative Ergebnis auf diesem Punkt für die existentiale Interpretation eigentlich einen positiven Gewinn bedeutet. Dadurch, daß Jesus sich nicht selbst für den Messias hielt, wird deutlich, daß seine Messianität nicht eine historisch feststellbare Tatsache ist; nur in der Entscheidung des Glaubens ist Jesus als der Offenbarer und Heiland zu ergreifen. Die historische Kritik, die es auch unmöglich macht, ein Bild der Persönlichkeit Jesu zu zeichnen, dient bei B. dazu, den Glauben jeder historischen Sicherheit zu berauben. Als der Verkündiger wie als der Verkündigte bedeutet Jesus in seiner Person die Forderung der Entscheidung, aber das Skandalon des Wortes darf nach B. durch keine feststellbaren Tatsachen gemildert werden. Mit der Frage nach seinem messianischen Selbstbewußtsein wird die ganze Frage nach dem Wie der Geschichte Jesu für theologisch irrelevant erklärt. Den Evangelisten ist aber die Art und Weise der Geschichte Jesu keineswegs gleichgültig, obwohl auch sie um das Ärgernis wissen: die verborgene Herrlichkeit der Geschichte ist nur dem Glauben sichtbar. Meine Frage an B. ist, ob er nicht dem mit der konkreten Geschichte Jesu gegebenen Ärgernis ausweicht und damit auch die dem Glauben sichtbare Herrlichkeit dieser Geschichte aus den Augen verliert; das isolierte Kerygma droht zu einem inhaltsleeren Paradox zu werden.

---

1) Bezeichnend ist, daß Ernst Percy in seinem „Die Botschaft Jesu“ (Lund 1953) seine Darstellung fast als eine Auseinandersetzung mit B. angelegt hat.

Auch bei der *Darstellung der Urgemeinde* hängt sehr viel an der verwendeten Methode. Wir sind auf Rückschlüsse angewiesen und es besteht ein recht großer Abstand zwischen dem, was auf alle Fälle auf die Urgemeinde zurückgehen *muß*, und dem, was vielleicht auf die Urgemeinde zurückgehen *kann*. Wie bei der Darstellung Jesu wäre es vielleicht das Richtigste, sich sowohl die Maximal- wie die Minimalgrenze klarzumachen, um sich von beiden Seiten her dem geschichtlichen Tatbestand anzunähern. B. hält sich im Anschluß an Bousset recht nahe an das kritisch gesicherte Minimum. Die Geschichte des späteren Judenchristentums ist eine schwer verwendbare Kontrollinstanz, von der B. nicht Gebrauch macht; sie hat ja auch nach dem Buche von Schoeps[1]) eine völlig neue Bearbeitung nötig.

Bemerkenswert ist die starke Hervorhebung dessen, daß sich die Urgemeinde als die eschatologische Gemeinde verstanden hat, und daß schon Ansätze zur Ausbildung von kirchlichen Formen, Tradition und Sukzession usw. vorhanden gewesen sind. Anfechtbar erscheint mir die Anschauung, daß der beherrschende Titel Jesu der des Menschensohnes war (S. 50), sie findet sich ja fast nur in der Wiedergabe der Worte Jesu. Die Verwendung des Christusnamens in den paulinischen Briefen setzt voraus, daß der Messiastitel im Zentrum des ältesten Kerygmas stand. Das wird durch die Leidensberichte bestätigt, denn auch in ihnen geht es um Jesus als König des Gottesvolkes. Der Schriftbeweis für die Messianität und das Leiden Jesu muß auf alle Fälle schon in der Urgemeinde herausgebildet worden sein; die im NT traditionellen Testimonien hätten deshalb für die Darstellung ihres Kerygmas stärker herangezogen werden können.

Mit Bousset bestreitet B., daß Jesus von der Urgemeinde kultisch verehrt worden sei (S. 52). Er findet jedoch, daß Jesus auch nach ihrer Anschauung schon in gewisser Weise vom Himmel aus sein königliches Regiment ausübt, und verweist u. a. auf Mt 11 22 f.; 16 17–19; 18 20. Ferner nimmt er an, an diesem Punkt weniger skeptisch als Goguel, daß die Urgemeinde weiß, daß ihr der Geist geschenkt ist (S. 42). Eine Anrufung des Namens Jesu will er jedenfalls bei den Exorzismen nicht bestreiten. Dann ist es aber kein weiter Schritt zu der Annahme, daß auch sonst Huldigungs- und Flehrufe an den erhöhten Messias Jesus gerichtet worden sind; die Behauptung, daß der Maranatha-Ruf ursprünglich Gott gegolten haben kann (S. 53), scheint mir demgegenüber eine Notauskunft zu sein. Richtig ist, daß das absolute κύριος kein direktes Gegenstück auf semitischem Sprachboden gehabt hat; aber die ganze Fragestellung, ob der Kyrioskult auf palästinischem

1) H. J. Schoeps: Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949. Das Buch erschien also erst nach dem betreffenden Abschnitt in B.s Darstellung.

Boden existiert hat, scheint mir kaum geeignet, über die Stellung der Urgemeinde zu ihrem erhöhten Messias Klarheit zu schaffen[1]).

Was in dem Abschnitt „*Das Kerygma der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus*" geboten wird, führt über Bousset weit hinaus. Ein so umfassendes Bild des vor- und nebenpaulinischen Christentums ist früher überhaupt nicht entfaltet worden. Vor allem durch lexikalische und formgeschichtliche Untersuchungen wird das gemeinchristliche Material aus den Paulusbriefen und den übrigen Schriften herausanalysiert. Der Versuch scheint mir äußerst anregend und fruchtbar zu sein. Daß vieles hypothetisch bleibt, liegt in der Natur der Sache. Interessant wäre ein Vergleich mit dem, was andere, vor allem angelsächsische Forscher, unabhängig von B. und zum großen Teil ihm noch unbekannt, hier erarbeitet haben.

Die Verwendung des Begriffes Kerygma in der Überschrift trifft nur zum Teil den Inhalt des Abschnittes und kann dem heute üblichen Mißbrauch des Wortes Vorschub leisten. Bei B. ist sie insofern berechtigt, als das theologisch Relevante für ihn das in und mit dem hellenistischen Christentum gegebene Kerygma ist. Eine gewisse Einseitigkeit wird jedoch die Folge. Die Gemeindepredigt ist nicht eigentlich als Kerygma zu bezeichnen; es wäre möglich gewesen, durch begriffs- und formgeschichtliche Analysen ihre verschiedenen Formen noch weiter zu erhellen. Auch über die Verwendung von christologischen Formeln in Bekenntnis, Gebet und Danksagung wäre noch mehr zu sagen gewesen. Daß das Kerygma nicht nur ein glaubendes Verstehen, sondern auch bekennende und danksagende Lobpreisung Gottes und Christi hervorruft, kommt aber in dem gesamten Buche etwas zu kurz (vgl. jedoch S. 500).

Bei der Darstellung der Sakramente scheint mir B. zu abhängig von Heitmüllers wichtigen, aber heute doch zum Teil veralteten Arbeiten zu sein. Unhaltbar ist m. E. die Auffassung der Nennung des Namens Jesu als eines mit dem Taufbad konkurrierenden, selbständigen Sakraments (S. 136), und zwar sowohl von Paulus und den Lukasschriften als auch von der Liturgiegeschichte aus. Daß die Taufe auf den Namen oder im Namen Jesu geschieht, bringt vielmehr den Bezug der Wassertaufe auf das Christuskerygma zum Ausdruck. Diese wird nicht durch die Röm. 6 gegebene Interpretation hergestellt, sondern bildet deren Voraussetzung, was freilich hier nicht bewiesen werden kann.

---

1) Zu bedauern ist, daß der Aufsatz von Lyder Brun, Urmenighetens Kristustro, wegen der Sprache und der Zeitverhältnisse in der deutschen Debatte um Boussets Auffassung unberücksichtigt blieb. Der Aufsatz erschien in einem Sonderheft von Norsk teologisk tidsskrift: Norsk teologi til reformationsjubilæet 1917, S. 80–128.

Rein äußerlich gesehen ist das hellenistische Urchristentum für B. ein „synkretistisches Phänomen" (Urchristentum S. 195 ff., vgl. Gunkel). Noch stärker als bei Bousset wird der Einfluß der gnostischen Bewegung betont; mit Recht unterscheidet B. schärfer als Reitzenstein zwischen Mysterienreligionen und Gnosis. Weil er in der vorchristlichen wie in der christlichen Gnosis ein neues Existenzverständnis hervorbrechen sieht (vgl. Jonas), mißt B. der Gnosis eine geschichtlich viel größere Bedeutung zu als mehr archäologisch arbeitende, nachzeichnend reproduzierende Religionshistoriker wie z. B. M. P. Nilsson oder A. D. Nock. Mir scheint es in der Tat noch fraglich, ob man wirklich von einer einheitlichen, in einzelnen Gruppen und Gemeinden Gestalt gewinnenden Bewegung oder Religion (S. 166) reden darf. Die Einbeziehung der neuen Handschriften aus Palästina als Quellen eines vorchristlichen gnostisierenden Judentums (S. 361 Anm.) macht diese Frage nur noch dringender. Der ganze Fragenkomplex wird wahrscheinlich auf Grund der neuen Funde in Palästina und Ägypten neu durchgearbeitet werden müssen.

5. Als Darstellung des geschichtlichen Verlaufes schließt sich der dritte Teil, über *die Entwicklung zur Alten Kirche,* eng an den ersten an. Auch hier hat B. sehr viel Förderndes zu sagen. Für die Alte Kirche ist bezeichnend, daß das Amt die Kirche konstituiert und ihre Ordnungen zu Ordnungen des göttlichen Rechts werden. B. knüpft an die Diskussion zwischen Harnack und Sohm an und sagt sehr gut: „Harnack faßt die Ekklesia als historisches Phänomen ins Auge, Sohm versteht sie von ihrem eigenen Selbstverständnis aus" (S. 442). Indem B. die hier zutage tretende Problematik aufzeigt, kann er zu ihrer Klärung Wesentliches beitragen. Hervorzuheben ist z. B. die Unterscheidung zwischen einer regulierenden und einer konstituierenden Bedeutung des Rechts in der Kirche.

Fraglich scheint mir, ob die Apostel eigentlich als Charismatiker zu bezeichnen sind (S. 459 f.); wie B. selbst hervorhebt ist ja der Begriff des Apostels durch den Gedanken der Autorisierung bestimmt. Als Charismatiker sind sie doch wohl nur von dem spezifisch paulinischen Verständnis aus zu bezeichnen, nach dem auch die Aufgaben und Betätigungen im regulären Gemeindeleben als Charismen gelten (1. Kor. 12, 28). Andererseits hätte der Unterschied zwischen der ursprünglichen Bedeutung der Apostel als Boten Christi in der letzten Zeit und ihrer späteren Bewertung als Anfänger einer Traditionsreihe vielleicht noch schärfer herausgearbeitet werden können.

Äußerst anregend sind die Abschnitte über *„Paradosis und historische Tradition"* und über „Das Problem der rechten Lehre" (§ 54 und 55). Die scharf zugespitzten Formulierungen zwingen zu gründlichem Nachdenken. Vor allem um das Problem Offenbarung und Geschichte dreht sich ja in gewissem Sinne das Gesamtwerk B.s. Die Problematik liegt darin begründet,

daß die Paradosis den besonderen Charakter hat, daß sie zugleich vom eschatologischen und von einem historischen Geschehen redet (S. 471). Das wird bei Mt und Mk in etwas verschiedener Weise deutlich. In der Darstellung des Lk und der Act findet B. dagegen, daß die Paradoxie zugunsten einer Geschichtstheologie aufgelöst worden ist. Durch diese Kritik der Lukas-Schriften wird besonders deutlich, in welcher Weise B. das NT „enthistorisieren" zu müssen meint.

Der Verfasser von *Lk und Act* ist in ganz anderer Weise als Paulus für die Geschichte Jesu interessiert, die aktuelle Eschatologie ist zugunsten einer heilsgeschichtlichen Betrachtung zurückgetreten. Es geht aber m. E. zu weit, wenn B. findet, daß das Christentum als eine neue Religion und als eine weltgeschichtliche Größe verstanden worden ist (S. 462 f.). Die chronologischen Notizen besagen kaum viel mehr, als daß Jesus zu einem bestimmten Zeitpunkt der Weltgeschichte gelebt hat. Act ist nicht einfach ein Bericht über die Entstehung und erste Geschichte der christlichen Gemeinde; was berichtet werden soll ist vielmehr das Wachsen des Wortes. Nicht die innerweltlichen Zusammenhänge, sondern das wirkende Wort schafft die Kontinuität der Geschichte; deshalb haben auch die Reden nicht ohne weiteres denselben Sinn wie bei den antiken Historikern. Act steht auch nicht so isoliert im NT wie B. meint; die paulinischen Briefe bezeugen, daß die sich als eschatologische Gemeinde verstehende Kirche an Berichten über die Urgemeinde oder die Erfolge der Mission usw. durchaus nicht uninteressiert war (vgl. z B. 1. Th 2 14; 1 6 ff.; Rm 1 8; Gl 1 23). Berichte über Jesus haben in der Verkündigung einen so organischen Platz gehabt, daß man nicht historische Überlieferung und Predigt der Gemeinde als Gegensätze betrachten darf.

Der erste Teil des lukanischen Doppelwerkes ist nun freilich nicht eigentlich ein Evangelium. Es ist ein Bericht über das Geschehen, das im apostolischen Kerygma als Heilsgeschehen proklamiert wird. Der zweite Teil ist ein Bericht über die Verkündigung dieses Kerygma durch die Apostel, durch die es zu den Heiden kam. Daß es dabei um die eschatologische Erfüllung geht, wird aber in beiden Teilen des Werkes programmatisch deutlich gemacht (Lk 4 16 ff.; Act 2 16 ff.). Und daß die Augen für die Heilsbedeutung der Geschichte Jesu erst durch die Offenbarung des Auferstandenen geöffnet werden, weiß auch Lk (24 44 ff.). Daß der Verfasser sein Doppelwerk geschrieben hat, beweist aber, daß er die Geschichtlichkeit des Heilsgeschehens nicht als ein Paradox empfindet. Das ist der eigentliche Grund, weshalb er von B. kritisiert wird. Aber hier muß man sich fragen, ob das Urchristentum die eschatologischen Ereignisse in demselben Sinne wie B. als Ende der Geschichte verstanden hat. Das Enddrama bedeutet das Ende des gegenwärtigen Zeitverlaufs, aber das heißt – jedenfalls für eine mehr naive An-

schauung – nicht, daß es das Ende von aller Zeitlichkeit und Geschichte ist[1]). Von hier aus bedeutet es an sich kein Problem, daß ein geschichtliches Geschehen eine eschatologische Heilsbedeutung haben kann; nur um zu ersehen, daß die Geschichte *Jesu* eine solche Bedeutung hat, hat man die Offenbarung des Auferstandenen und das Zeugnis des Geistes nötig. Wenn ich recht sehe, beurteilt B. Luk und Act von einer dem Verfasser fernliegenden profanen, wissenschaftlichen Geschichtsauffassung und einer geschichtslosen Eschatologie aus, statt ihn von seiner eigenen, viel „naiveren" Auffassung her zu verstehen. Es ist aber eine logische Folge seiner Gesamtanschauung, daß B. die Lukas-Schriften innerhalb der Theologie des NT nicht eigentlich positiv zu Worte kommen lassen kann.

Die einzelnen Lehrtypen des spät- und nachapostolischen Zeitalters werden hauptsächlich an der Hand ihrer *Christologie und Soteriologie* dargestellt (§ 58). In instruktiver Weise werden dabei auch die apostolischen Väter herangezogen, wodurch die Tendenzen klarer hervortreten. Die Schriften werden vor allem daraufhin befragt, wie das Verhältnis von Gegenwärtigkeit und Zukunft des Heils verstanden wird. Damit hängt die Frage nach dem Verhältnis von Indikativ und Imperativ eng zusammen, die in dem Abschnitt über das Problem der christlichen Lebensführung (§ 59–61) im Vordergrund steht. Für die entstehende Alte Kirche ist charakteristisch, daß das Verständnis für die völlige Erneuerung der Existenz im Glauben und damit der eigentliche Sinn des eschatologischen „Zwischen" verloren geht. Die radikale Verfallenheit des Menschen an die Macht der Sünde wird nicht mehr gesehen und die Bedeutung der Taufe auf die Vergebung der früheren Sünden beschränkt. Die Gesetzlichkeit dringt ein und läßt sich durch den Sakramentalismus nicht überwinden. Der Imperativ wird moralistisch verstanden, was sich auch in den konkreten Forderungen bemerkbar macht. Durch das Institut der Buße wird der Charakter der Kirche als Heilsanstalt vollständig.

Zwischen den einzelnen Schriften sind dabei recht große Unterschiede vorhanden. Sehr interessant ist die positive Wertung des Ignatius, der in seiner Weise das Totaliter-Aliter der neuen Existenz zum Ausdruck bringt und den christlichen Glauben als eine existentielle Haltung versteht. In Kol,

1) B. schreibt, daß wenn die Erwartung der Urgemeinde einmal durch das eschatologische Enddrama erfüllt sein wird, so wird dieses Ereignis nie zur Vergangenheit werden, auf die man dankbar und vertrauenschöpfend zurückblickt, wie auf den Durchzug durchs Rote Meer, sondern es wird Gottes letzte Tat sein, durch die er der Geschichte ein Ende setzt (S. 37). Die Rabbinen dagegen diskutieren nur, ob man in den Tagen des Messias nur der messianischen Erlösung oder ob man immer noch des Auszugs aus Ägypten in den Lobsprüchen gedenken wird (Mischna Ber I 5 vgl. bab. Ber. 12 b–13 a). Man muß fragen, ob nicht die palästinensische Urgemeinde eher wie die Rabbinen als wie B. gedacht hat.

ph und den Pastoralbriefen konstatiert B. die Nachwirkung paulinischer radition, und auch Barn kommt einigermaßen günstig davon. Im allmeinen werden die Schriften aber von der existential interpretierten pauischen und johanneischen Theologie her recht scharf kritisiert.

Zu fragen ist dabei, wie weit es berechtigt ist, diese Schriften von Paulus nd Johannes aus zu beurteilen. B. schreibt: „Terminologisch und sachlich t es der Einfluß der Synagoge, der hier wirksam ist und die paulinische nd johanneische) Theologie verdrängt" (S. 554). Aber darf man hier von ner Verdrängung reden? Schriften wie Hebr und Barn, Jak und Did, 1 Klem nd Herm sind doch wohl, wenn überhaupt, nur in einer sehr oberflächlichen eise durch die spezifisch paulinische und johanneische Theologie berührt. ie in ihnen zutage tretenden Anschauungen gehen vielmehr auf Kreise nerhalb des ältesten Christentums zurück, die Paulus und dem johaneischen Kreis recht ferne standen. B. scheint mir sich von der älteren, rein terarischen Forschungstradition nicht radikal genug freigemacht zu haben. ie Schriften werden so schnell von Paulus (und Johannes) her befragt und eurteilt, daß sie mit dem, was sie von sich aus zu sagen haben, nicht immer echt zu Worte kommen.

Im Fall des *Hebräerbriefes* scheint mir das besonders deutlich zu sein. Die rundkonzeption ist hier ganz anders als bei Paulus. Paulus erwartet eine eue Schöpfung durch die eschatologische Tat Gottes und sieht sie in Chritus schon realisiert. Für den Verfasser des Hebr wurde dagegen die kommende Welt bei der Schöpfung mitgeschaffen (4 3) und existiert schon jetzt ls himmlische Welt. Das eschatologische Heil kann demnach nicht darin estehen, daß der Mensch ein neues Geschöpf wird, sondern nur darin, daß r zu der himmlisch-eschatologischen Welt Zugang bekommt. Das Heilsgeschehen wird in kultischen Kategorien dargestellt, und die Heilsfrage ist nicht eine Frage nach Gerechtigkeit, sondern eine Frage nach dem Zugang u Gott im rechten Gottesdienst. Bei dieser ganz andersartigen Orientierung at es wenig Sinn zu konstatieren, daß die paulinischen Gegensätze πίστις - ἔργα und χάρις – ἔργα fehlen, oder daß vom Sterben und Auferstehen mit hristus nicht und vom Geist nur in traditioneller Weise die Rede ist (B. 3. 511).

Der vorschnelle Vergleich mit Paulus hat zur Folge, daß auch das „Existenzverständnis" des Hebr verzeichnet wird. Zwar sieht B., daß der Glaubende nach dem Hebr durch die Taufe antizipatorisch in die himmlische Existenz versetzt und damit „entweltlicht" ist (S. 511). Aber er rückt die Ablehnung der zweiten Buße im Hebr viel zu nahe an die Bejahung derselben durch Hermas heran, während sie doch im Hebr eine notwendige Folge der Einmaligkeit der Sündenvergebung im Tode Christi ist und nur paränetisch und nicht kirchenrechtlich geltend gemacht wird. Das Leben des

Glaubenden steht wesentlich unter der Verheißung, nicht unter der Forderung Gottes. Für die an der eschatologischen Existenz schon teilhabenden und auf Erden nur noch als Fremdlinge lebenden Christen ist die Gegenwart nicht nur im chronologischen Sinne eine Zwischenzeit. Weil ihnen durch Christus der Eingang zum Heiligtum ermöglicht ist, sollen sie mit wahrhaftigem Herzen hinzutreten (10 19 ff.). Diese Forderung betrifft ihre gesamte Lebensführung. Insofern ist der Imperativ wirklich im Indikativ begründet, und richtig ist nur, daß das Verhältnis nicht in derselben Weise wie bei Paulus als dialektisch oder paradox verstanden worden ist.

Einzelheiten lassen sich natürlich diskutieren. Meine Bemerkungen zum Hebr sollen nur die grundsätzliche Frage verdeutlichen, ob nicht B. die übrigen urchristlichen Schriften zu schnell von so etwas wie einer aus Paulus und Johannes gewonnenen „Normaldogmatik" her beurteilt. Für die Beurteilung des Gesamtwerkes entscheidend ist aber die Frage, ob B. den Sinn der paulinischen und johanneischen Theologie richtig interpretiert hat.

6. *Die Darstellung der paulinischen Theologie* bringt eine in die Tiefe führende Interpretation und ist unbedingt als eine ganz große Leistung zu bezeichnen. Nicht nur äußerlich bildet sie das Zentrum des Buches. Die ganze Korrelation von Kerygma und glaubendem Verstehen und damit die Auffassung von dem, was unter Theologie des NT überhaupt zu verstehen ist, ist vor allem aus Paulus gewonnen. Deshalb werden ja auch die übrigen Schriften vor allem von Paulus her beurteilt.

Es ist aber notwendig, sich von Anfang an klarzumachen, daß auch und gerade die paulinische Theologie nicht einfach in ihrer historischen Vorfindbarkeit dargestellt wird. Was B. vor allem zu interpretieren sucht, ist die theologische Grundposition, aus der das Denken und Reden des Apostels herauswächst (vgl. S. 187). Diese wird bei B. mehr oder weniger aus ihrer geschichtlich gegebenen Gestalt herausgelöst. Das geschieht einerseits dadurch, daß die geschichtlichen Aufgaben, angesichts deren Paulus seine Theologie entwickelte, nur sehr wenig berücksichtigt werden – auch die grundlegende Tatsache, daß er eben als Apostel der Heiden zum Begründer einer christlichen Theologie wurde. Andererseits wird seine Theologie ihrer geschichtlichen Form auch dadurch entkleidet, daß B. immer wieder nach dem für die paulinische Theologie eigentlich Charakteristischen fragt, und seine Anschauungen oft von seiner Intention her kritisieren zu müssen meint.

Die paulinische Theologie wird von B. als Anthropologie dargestellt, und zwar 1. als die Lehre vom Menschen vor dem Kommen der πίστις und 2. als Lehre vom Menschen unter der πίστις. Man merkt die existentialanalytische Absicht. Die Anordnung ist aber sachgemäß; sie entspricht sowohl der Disposition des Rm als auch dem von B. auf S. 104 nachgewiesenen Predigttypus: Ihr waret einst – seid aber jetzt. Sie hat natürlich das Kerygma als

ihre Voraussetzung, aber das ist ja bei B. in dem Abschnitt über das hellenistische Gemeindechristentum dargestellt. Überhaupt bedeutet es einen offenbaren Gewinn für B., daß die Darstellung der paulinischen Theologie von einer Reproduktion des gemeinchristlichen und traditionellen Stoffes innerhalb der Briefe entlastet worden ist; um so energischer und eindrucksvoller kann er der Hauptlinie der spezifisch paulinischen Theologie nachgehen. Fraglich wird dieses Verfahren B.s dadurch, daß es ihm ermöglicht, die Bedeutung der allgemein urchristlichen Tradition für die Theologie des Paulus auf das bloße *Daß* des Kerygma zu reduzieren. In dieser Weise schließt die Anordnung B.s schon im Ansatz eine Kritik gegen die in den Briefen vorliegende Theologie in sich. Denn wenn Paulus im Rm nicht zuerst eine Darstellung des Heilsgeschehens vorträgt (S. 296), so geschieht das doch nur, weil er es als in Rom schon bekannt voraussetzt und sich deshalb mit dem kurzen Hinweis in 1, 2–4 begnügen kann.

Der existentialphilosophische Ansatz B.s wird nun aber dadurch besonders deutlich, daß er der Darstellung der vor- oder ungläubigen Existenz eine formale Analyse der ontologischen Struktur des Menschseins vorausschickt, die er an Hand der anthropologischen Begriffe des Apostels gewinnt (S. 189 bis 222). Sachgemäß ist das insofern, als die inhaltlich gefüllten theologischen Aussagen bei Paulus ihre im allgemeinen unausgesprochenen Voraussetzungen haben, die ihm mehr oder weniger selbstverständlich sind. Die Analyse seiner anthropologischen Begriffe trägt ohne Zweifel zu ihrer Klärung bei. Was mir nicht einleuchtet, ist, daß in diesem Zusammenhang nur die anthropologischen Begriffe in Betracht zu ziehen seien, so daß so etwas wie eine existentialphilosophische, ontologische Strukturanalyse herauskommt. B. weiß ja selbst nicht nur, daß „die paulinische Theologie zugleich Anthropologie" ist (S. 187), sondern auch, daß jeder Satz über den Menschen „von den Menschen, wie er durch die göttliche Tat und Forderung und sein Verhalten zu ihnen qualifiziert ist" redet (S. 188). Das Gottsein Gottes ist für die paulinische Theologie eine ebenso selbstverständliche Voraussetzung wie das Menschsein des Menschen. Der den Menschen im Kerygma anredende Gott ist ja nicht für Paulus ein unbekannter Gott, sondern der schon aus dem AT bekannte Schöpfer, der die Geschichte lenkt und selbst ihr Ziel ist. Das erwähnt B. (S. 223–225), aber mit auffallender Kürze.

Es ist mir hier unmöglich, ein dem Reichtum der Darstellung auch nur einigermaßen gerechtwerdendes Referat von B.s Darstellung zu geben. Sie wird ja auch den meisten Lesern schon bekannt sein. Nach der Darlegung des paulinischen Verständnisses von Fleisch, Sünde und Welt folgt als Anfang der Darstellung des Menschen unter der πίστις ein Abschnitt über die δικαιοσύνη θεοῦ. Nicht nur Bousset und Wrede gegenüber ist es bemerkenswert, daß die Rechtfertigungslehre so stark in den Vordergrund gerückt wird.

In einer rein reproduzierenden Darstellung wäre das eine unerlaubte Einseitigkeit. B.s Darstellung wird aber von einem solchen Einwand nicht getroffen, denn das für Paulus Charakteristische, sein eigentliches Anliegen, kommt nirgends so deutlich wie in der Rechtfertigungslehre zum Ausdruck. Grundlegend für B.s Verständnis ist, daß δικαιοσύνη in diesem Zusammenhang ein forensisch-eschatologischer Begriff ist, und nicht eine Qualität des Menschen, sondern seine Relation zu Gott bezeichnet. Das wird in einer sehr klärenden Weise ausgeführt.

Unter Kritik von Mundle (Der Glaubensbegriff des Paulus, 1932) wird der grundsätzliche, in den aktuellen Auseinandersetzungen mit Judentum und Judaismus bedeutsame Sinn der Rechtfertigungslehre klargemacht (S. 278 f.): die ἔργα νόμου repräsentieren die Leistungen überhaupt. Die Polemik gegen die eigene Gerechtigkeit hat in der Polemik gegen die „Griechen" eine Parallele; diese suchen – so darf man sinngemäß sagen – eine „eigene Weisheit", um dadurch ein Kauchema zu gewinnen. Dem kann ich nur zustimmen. Richtig ist an Mundles Auffassung nur, daß eine sich nicht auf das mosaische Gesetz berufende, innerchristliche Gesetzlichkeit dem Apostel eigentlich nicht zu einem aktuellen und bewußten Problem geworden ist. Dadurch wird es mehr verständlich, daß in der nachpaulinischen Zeit die Gesetzlichkeit zunächst überhaupt nicht als Problem gesehen wurde. Bei B. wird wiederum die grundsätzliche Bedeutsamkeit der paulinischen Theologie aus der vergangenen, geschichtlichen Situation herausgelöst. Das ist auch in der ganzen Behandlung des Gesetzes deutlich (S. 255–266).

Daß das Gesetz dem Menschen konkret im Gesetz des AT begegnet, ist nach B.s Interpretation eigentlich nur insofern wichtig, als dadurch klar wird, daß das Gesetz von Paulus nicht als ein ideales Sittengesetz, sondern als ein im konkreten Fall Gehorsam forderndes Gebot Gottes verstanden wird. Was Paulus über die Stellung des Gesetzes innerhalb der Epochen der vorchristlichen Heilsgeschichte zu sagen hat, fällt dagegen recht stillschweigend einer kritischen Interpretation zum Opfer. Noch mehr bemerkenswert ist, daß B., für dessen Darstellung Rm 1–8 eine so grundlegende Bedeutung hat, über Rm 9–11 fast gar nichts zu sagen hat. Von einer historischen Deutung aus wird man demgegenüber fragen müssen, ob nicht eher in Rm 9–11 das Hauptanliegen des Apostels den römischen Christen gegenüber zu sehen ist. Die hier vorgetragene heilsgeschichtliche Eschatologie ist aber für B. „der spekulierenden Phantasie" entsprungen (S. 477) und theologisch eigentlich irrelevant. Daß das Zentrum der paulinischen Theologie die Rechtfertigung des Sünders durch die Gnade Gottes in Christus ist, hat B. schön herausgearbeitet; aber es ist unhistorisch, wenn der heilsgeschichtlich-eschatologische Rahmen dieser Theologie vernebensächlicht wird.

Zugespitzt wird die Frage nach dem Verhältnis zwischen Heilsgeschichte und glaubendem Selbstverständnis in dem Problem *„Tod und Auferstehung Christi als Heilsgeschehen"* (§ 33). Hier wird es deutlich, in welcher Weise B. die Aufgabe der Entmythologisierung als durch das NT selbst gestellt ansieht[1]). Das Problem ist dadurch gegeben, daß für Paulus die Gnade Gottes nicht eine Idee oder eine Eigenschaft, sondern ein Geschehen ist, eine Tat Gottes, die für den Menschen das Ereignis bedeutet, daß er durch die Gabe und das Geschenk Gottes begnadet wird. Diese Tat der Gnade Gottes, das Heilsgeschehen, umfaßt den Tod und die Auferstehung Jesu.

B. reproduziert zunächst die verschiedenen Anschauungen, mit deren Hilfe Paulus die Heilsbedeutung des Kreuzes zum Ausdruck bringt. Er findet sie problematisch, weil sie alle dazu führen können, daß die gläubige Hingabe an die Gnade Gottes von einem vorgängigen Fürwahrhalten der berichteten Heilstatsachen abhängig wird. Im Sinne der eigentlichen Intention des Paulus muß aber „die Entscheidungsfrage, ob er (der Mensch) sein altes Selbstverständnis fahren lassen und sich ganz aus der Gnade Gottes verstehen will, und die Frage, ob er Christus als den Sohn Gottes und Herrn anerkennen will, ein und dieselbe Frage" sein (S. 296). Dadurch, daß der Gekreuzigte für Paulus der präexistente Gottessohn ist und daß er die Auferstehung Jesu als ein beglaubigtes Faktum hinstellt, wird das Problem nur noch dringlicher.

Die Antwort findet B. in dem paulinischen Gedanken, daß sich das Heilsgeschehen in der Verkündigung des Wortes weiter vollzieht: „Das Heilsgeschehen (ist) nirgends anderswo als im verkündigenden, im anredenden, fordernden und verheißenden Wort präsent" (S. 297). Die Worte von der Menschwerdung des Präexistenten sind mythologischer Ausdruck für „die Tatsache, daß es von Gott autorisierte Verkündigung der zuvorkommenden Gnade und Liebe Gottes gibt" (S. 300). Dementsprechend ist die Auferstehung bzw. der Auferstandene „im verkündigten Worte gegenwärtig" (S. 301). Daß diese Deutung in ihrer Exklusivität nicht eine reproduzierende Nachzeichnung, sondern eine kritische Interpretation der Aussagen des Paulus ist, darüber ist sich B. selbst ganz klar. Die Frage ist, inwieweit sie der Intention des Apostels wirklich gerecht wird.

Das Anliegen B.s ist, daß der Charakter des Glaubens als einer echten Entscheidung und die Einheitlichkeit des Glaubensbegriffes bewahrt werden muß. Das Kerygma muß deshalb als Anrede verstanden werden, und das kann es nach B. nicht, wenn es als eine Nachricht von nachweisbaren oder nicht nachweisbaren Tatsachen oder als eine Mitteilung von sachlichem Wissen verstanden wird. Ob die vom objektivierenden Denken für wahr

1) Vgl. dazu Kerygma und Mythos (I) S. 23.

gehaltenen Tatsachen historischer oder mythologischer Art sind, macht dabei eigentlich keinen Unterschied. Die „Entmythologisierung" und die „Enthistorisierung" sind zwei Seiten des Protestes gegen die Verwendung der Begrifflichkeit des objektivierenden Denkens innerhalb der Theologie, welche als unsachgemäß abgelehnt wird. Paulus hat sich keine Rechenschaft über den Unterschied vom objektivierenden und existentiellen Denken abgelegt; das muß aber der ihn interpretierende Forscher tun, weshalb seine Interpretation eine kritische werden muß.

Paulinisch ist in der Deutung B.s der Gedanke, daß der Mensch im Kerygma dem Heilsgeschehen begegnet und zur Entscheidung gerufen wird, und auch, daß das Verkündigtwerden des Heilsgeschehens selbst ein Teil des Heilsgeschehens ist (vgl. 2. Kr 5 18–6 2). Paulinisch ist auch, daß das Wissen um das Heilsgeschehen verfälscht wird, wenn es als ein objektives Wissen verstanden wird, das ohne Preisgabe des ungläubigen Selbstverständnisses festgehalten werden kann. Denn verfälscht wird ja jede historische und dogmatische Einsicht ebenso wie der wunderwirkende Glaube, alle Gnadengaben und jede Tat der Liebe und der heroischen Selbsthingabe, wenn sie irgendwie zum Anlaß einer sich rühmenden und lieblosen Haltung werden (1. Kr 1–4; 8; 13!). Die Heilsbedeutung des Todes Christi wird erst dann wirklich erkannt, wenn er als für uns, das heißt sowohl „für mich" als auch „für den Bruder", geschehen verstanden wird, und in dieser Weise zu einem neuen Selbstverständnis führt. Dementsprechend wird das Kerygma nur dann wirklich verstanden, wenn es als Anrede verstanden wird.

Die entscheidende Frage ist hier nun, ob das Kerygma, wenn es als Anrede verstanden werden soll, nicht zugleich Tatsachenbericht und Wissensmitteilung sein kann. B. sieht hier einen exklusiven Gegensatz. Das ist aber nicht paulinisch. Vielmehr ist es die Meinung des Apostels, daß das Kerygma gerade deshalb ein Ruf zum Glauben ist, weil es über ein Geschehen berichtet, das sowohl vor aller Entscheidung des Hörers als auch vor jedem Verkündigtwerden schon geschehen und trotzdem als eschatologische Tat Gottes für die Existenz des Menschen schlechthin entscheidend ist. Nur weil es ihm verkündigt wird, kann der Mensch von der Heilsbedeutung dieses Geschehens wissen, und nur durch Preisgabe seines bisherigen „Selbstverständnisses" kann er wirklich daran glauben; sonst würde er ja nur zeigen, daß er in Wirklichkeit gar nicht daran glaubte. Aber das heißt doch nicht, daß das Geschehen erst dadurch zum Heilsgeschehen wird, daß es verkündigt wird.

Gott ist außerhalb des Glaubens nicht sichtbar; aber das bedeutet ja – wie B. selbst anderswo betont hat – nicht, daß er außerhalb des Glaubens nicht ist[1]). Ebenso ist die Heilstat Gottes in Christus nur dem Glauben an das

1) Kerygma und Mythos II S. 109.

Evangelium sichtbar; aber das bedeutet nicht, daß erst Verkündigung und Glauben das Christusgeschehen zur Heilstat Gottes machen. Das ist es auch außerhalb unseres Glaubens und vor unserer Verkündigung. Eben das kommt zum Ausdruck, wenn Paulus den Tod Christi als Sühnopfer, Stellvertretung, „kosmisches Ereignis" usw. darstellt, und auch wenn er im Gegensatz zu den „Gnostikern" in Korinth die Glaubwürdigkeit des Auferstehungszeugnisses zu zeigen sich bemüht.

Das für die Theologie des Paulus wesentliche und unaufgebbare *„extra nos"* der Gerechtigkeit und des Heils scheint mir zu fordern, daß von dem Heilsgeschehen als von einem einmaligen Geschehen in der Vergangenheit berichtet und nicht nur als von einem hier und jetzt durch die Predigt gegenwärtigen Ereignis gesprochen wird. Um von einem vor und außerhalb der aktuellen Existenz liegenden Geschehen zu reden, muß man aber dann doch wohl die Kategorien des objektivierenden Denkens verwenden. Weil nun aber das Christusgeschehen nicht als innerweltliches Faktum, sondern als eschatologische Tat Gottes proklamiert wird, vermag ich nicht einzusehen, wie Paulus davon anders als „mythologisch" hätte reden können – auch wenn er eine existentiale Begrifflichkeit zur Verfügung gehabt hätte.

Von dem Glauben als „existentieller Haltung" losgelöst und dem objektivierenden Denken preisgegeben scheinen mir die paulinischen Gedanken erst dann zu werden, wenn seine Anschauungen von der Heilsbedeutung des Kreuzes zu einer scholastischen Versöhnungstheorie systematisiert oder der Hinweis auf die Glaubenswürdigkeit der Auferstehungszeugen zu einem pseudowissenschaftlichen Beweis für die Auferstehung Jesu rationalisiert werden. Gerade in ihrer mehr naiven und fragmentarischen Form scheinen mir aber die „mythologischen" Aussagen des Paulus ein sachgemäßer Hinweis auf das *extra nos* des Heilsgeschehens und damit ein nicht wegzukritisierender Ausdruck seiner eigentlichen Intention zu sein.

Natürlich kann die Verwendung von Kategorien des objektivierenden Denkens immer zu Mißverständnissen Anlaß geben, weil ein bloßes Fürwahrhalten mit wirklichem Glauben verwechselt werden und weil man die theologische Weisheit zu einem καύχημα machen kann. Gerade dagegen kämpft ja Paulus. Aber es ist nicht einzusehen, daß man dieser Gefahr dadurch entgehen kann, daß man das Kerygma in exklusiver Weise als Anrede versteht und die theologischen Aussagen existential interpretiert. Denn existentiales Verständnis kann ja ebenso leicht wie dogmatische Rechtgläubigkeit mit wahrem Glauben verwechselt werden.

Die Betonung dessen, daß das entscheidende Heilsgeschehen außerhalb unser und vor dem Verkündigtwerden schon in Christus geschehen ist, braucht nicht die Hingabe an die Gnade Gottes von einem vorgängigen Fürwahrhalten der Heilstatsachen abhängig zu machen. Denn es ist ja richtig, daß

die Hingabe des Glaubens sich ereignet, wenn der Mensch von dem Evangelium als einer verheißenden und fordernden Anrede getroffen wird, wobei das Heilsgeschehen für ihn durch die Taufe vergegenwärtigt und in gewisser Weise auch durch den Dienst des Verkündigers und die Existenz der Gemeinde konkretisiert wird. Daß das Heilsgeschehen vor und unabhängig von der Verkündigung und der Gemeinde schon geschehen ist, ist aber dafür die „objektive" Voraussetzung. Daß die Gnade Gottes außerhalb der Verkündigung in Christus geschenkt ist, muß vor allem der die Botschaft davon übermittelnde Verkündiger wissen. Es muß aber auch in der theologischen Explikation des glaubenden Verstehens klargemacht werden – wenn auch alle Erkenntnis Stückwerk bleibt.

Um das extra nos weiß nun allerdings auch B., wie seine Interpretation der Rechtfertigungslehre zeigt. Seine Absage an historisierende und mythologische Anschauungen bekommt gerade von daher ihr theologisches und religiöses Pathos, daß das extra nos dadurch gesichert werden soll, daß das Kerygma dem objektivierenden Denken und damit der Verfügbarkeit der Menschen entrissen wird. Daß das extra nos trotzdem gefährdet wird, wenn der mitteilende Bericht des Kerygma auf das nackte Daß des Kreuzes reduziert wird, scheint mir aber durch seine Analyse des Glaubensbegriffes deutlich zu werden (S. 310–325). Dem Anredecharakter des Kerygmas entsprechend wird hier der Entscheidungscharakter des Glaubens in den Vordergrund gerückt, so stark, daß es nicht genügend klar wird, daß der Glaube nicht deshalb rettet, weil er Gehorsam ist und ein neues Selbstverständnis einschließt, sondern weil er Glaube an Jesus Christus ist.

Fragen muß ich zum Schluß, ob in B.s existentialer Interpretation Jesus Christus noch eine Person bleibt oder ob das mit dem Namen Jesus Christus bezeichnete eschatologische Geschehen zu einem bloßen Ereignis verflüchtigt wird. Auf alle Fälle scheint mir B. aus Angst vor einer romantischen Persönlichkeitskategorie einerseits und einer mythologischen Begrifflichkeit andererseits undeutlich zu reden. Für Paulus ist jedoch das personhafte Sein Jesu Christi über jeden Zweifel erhaben, und zwar ist dabei der Gekreuzigte mit dem Erhöhten und dem Kommenden identisch. Allerdings können sowohl Kenntnis des historischen Jesus als auch Offenbarungen des erhöhten Herrn zum Ruhm des Menschen verfälscht werden (2. Kr 5 16; 12 1 ff.); aber das zeigt ja, daß Jesus Christus *deshalb* nicht dem Menschen verfügbar gemacht werden kann, weil er selbst persönlich der erhöhte Herr ist. Von einer Seite her ist es richtig, daß die paulinische Christologie zugleich Soteriologie ist (S. 188); aber gerade die „mythologischen" Aussagen haben einen Sinn, der in den soteriologischen nicht aufgeht. Sie weisen auf die Person Jesu Christi selbst hin, außerhalb unser und auch außerhalb der Verkündigung und der Kirche.

Die Darstellung der paulinischen „Ethik" und „Eschatologie" wird unter dem Leitbegriff der ἐλευθερία gegeben (§ 38–40), was wiederum nicht innerhalb einer nachzeichnenden Reproduktion, wohl aber in B.s Deutung der charakteristisch paulinischen Gedanken berechtigt sein wird. Hier wird das Verhältnis zwischen Indikativ und Imperativ geklärt, – Freiheit begründet Forderung, Forderung aktualisiert Freiheit (S. 332) – und die Gegenwärtigkeit des zukünftigen Lebens dargestellt. Die konkreten eschatologischen Anschauungen werden dagegen als im Grunde unwesentlich nur flüchtig berührt. Sowohl in diesen Paragraphen wie auch sonst wäre vieles hervorzuheben und einiges zu fragen; es ist aber nicht möglich, auf Einzelheiten einzugehen.

Betonen muß ich zum Schluß nur, daß ich sehr weitgehend gerade mit B.s Deutung der paulinischen Theologie übereinstimme und dankbar bekenne, wieviel ich von ihm wie früher, so auch beim Studium seiner Theologie des NT gelernt habe. Zusammenfassend möchte ich sagen, daß B. das Charakteristische an der paulinischen Theologie in der Regel sehr gut herausgearbeitet hat, daß er aber die Bedeutung der allgemein urkirchlichen Glaubensgedanken auch innerhalb der paulinischen Theologie m. E. unterschätzt. Im Verhältnis zu diesem Gemeindechristentum ist das typisch Paulinische eine vertiefende Deutung und ein kritisches Korrektiv, die innerhalb einer Theologie des NT keineswegs vernebensächlicht werden dürfen. Bei B. ergibt sich aber eine gewisse ultrapaulinische Einseitigkeit, weil die spezifisch paulinischen Gedanken für sich allein in das Zentrum der Theologie des NT gestellt werden.

7. *Die Darstellung der johanneischen Theologie* tritt nun freilich der Paulus-Interpretation unterstützend zur Seite. Die geistige Atmosphäre des Johannes ist das orientalische Christentum; er zeichnet die Jesusgestalt in den Formen, die der gnostische Erlösermythos darbot. Der Unterschied von Paulus kann dahin zusammengefaßt werden, daß für Paulus die Frage nach dem Heilsweg, für Johannes die Frage nach dem Heile selbst zur Diskussion steht (S. 421). Dementsprechend muß auch die Gliederung der Darstellung eine andere werden, wenn auch die johanneische Theologie existential und insofern anthropologisch interpretiert wird.

B. fängt bei *dem johanneischen Dualismus* an. Die Begriffe Licht und Finsternis, Leben und Tod usw. stammen aus dem gnostischen Dualismus, gewinnen aber bei Johannes vom Schöpfungsgedanken her einen neuen Sinn. Sie bezeichnen die doppelte Möglichkeit menschlichen Existierens: entweder von Gott her oder vom Menschen selbst her (S. 367). Der Dualismus ist ein Entscheidungsdualismus geworden: In der Entscheidung des Glaubens oder des Unglaubens konstituiert sich definitiv das Sein des Menschen, und jetzt erst erhält sein Woher eine Eindeutigkeit (S. 372). Weil die Welt Schöpfung

bleibt, ist das Leben des Menschen von der Frage nach der Wirklichkeit (ἀλήθεια), nach dem Leben durchzogen (S. 373). Weil die Menschen aber wähnen, sich selbst Antwort geben zu können und Sicherheit zu schaffen suchen, wird die Wahrheit zur Lüge, die Schöpfung zur „Welt" verkehrt, was besonders am Beispiel der jüdischen Religion deutlich wird (S. 372 bis 379).

Die Sendung des Sohnes bedeutet nun die Krisis der Welt; das Leben ist in der Welt des Todes erschienen, zum Heil und zum Gericht. In der Person Jesu ist „die jenseitige, göttliche Wirklichkeit im Raume der irdischen Welt hörbar, sichtbar, greifbar geworden". Sein Kommen (und sein Fortgehen) ist das eschatologische Ereignis. In Abgrenzung gegen die Gnosis wird aber unterstrichen, daß der Offenbarer der bestimmte historische Mensch Jesus von Nazareth ist. Das ist der Anstoß von Joh 1 14.

Die Frage ist nun, wie es näher zu verstehen ist, daß dieses Kommen Jesu die Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit in der Welt ist. Um eine Antwort auf diese Frage zu gewinnen, unternimmt B. eine Art Reduktion (S. 388 ff.). Der Offenbarer ist Jesus nicht als Mystagoge, der Lehren, Formeln und Weihen mitteilt. Er ist es aber auch nicht als eine Persönlichkeit, in dem das Göttliche anschaulich wäre. Manche Stücke des Evangeliums schildern Jesus als θεῖος ἀνήρ, aber weder sein übernatürliches Wissen noch seine Wunder sind das, was sein Wirken zur Offenbarung macht. Seine Menschwerdung ist das entscheidende Heilsereignis, aber Tod und Auferstehung spielen als „Heilstatsachen" im traditionellen Sinne keine Rolle, ebenso wenig die Sakramente. Seine Worte dagegen sind mit seinem Werk identisch, aber sie vermitteln gar keinen greifbaren Inhalt als den, daß sie als Worte *Jesu* Worte des Lebens, Worte Gottes sind. In den großen Sätzen des ἐγώ εἰμι konzentriert sich alle Offenbarung, die er bringt. Was aus dem Reduktionsverfahren herauskommt, ist schließlich, daß Jesus als der Offenbarer Gottes nichts offenbart, als daß er der Offenbarer ist (S. 413).

Inhaltsleer ist dieses bloße Daß deshalb nicht, da die Offenbarung „als die Erschütterung und Negierung aller menschlichen Selbstbehauptung und aller menschlichen Maßstäbe und Wertungen dargestellt wird, die gerade als solche Negierung die Bejahung und Erfüllung der menschlichen Sehnsucht nach Leben, nach echter Wirklichkeit ist" (S. 414). In welcher Weise das positiv zu verstehen ist, wird in dem Abschnitt *„Der Glaube"* (S. 416–444) ausgeführt. Als Hören, Sehen und Erkennen ist der Glaube, und zwar der Glaube allein, auch für Johannes der Weg zum Heil. Der Glaube ist die Überwindung des Anstoßes, Entscheidung gegen die Welt für Gott. Diese Glaubensentscheidung versteht sich als eine geschenkte und hat gerade darin ihre Sicherheit, daß der Glaube nicht nach Garantien fragt, sondern als Glaube an Jesus schlichtes Hören und Gehorchen ist.

Innerhalb der Welt ist der Glaubende dem weltlichen Sein entnommen; der Glaube ist Übergang in die eschatologische Existenz. Die dem Glauben zu eigen gewordene Herrlichkeit besteht in der ihm geschenkten Erkenntnis (Jh 17 3) und damit in Freiheit, Liebe, Freude usw. Besonders wichtig ist die Erörterung des Verhältnisses von Indikativ und Imperativ. Anders als bei Paulus wird das Problem, vor allem in 1. Joh, aber auch Jh 15, auch im Blick auf das faktisch immer wieder erfolgende Sündigen der Glaubenden entfaltet. Wie bei Paulus wird dabei das Verhältnis von Indikativ und Imperativ als ein dialektisches verstanden; die Reinheit von der Sünde ist eine Reinheit extra nos, und der Imperativ bringt dem Glaubenden zum Bewußtsein, was er schon ist dank der ihm zuvorkommenden Liebe Gottes, der im Offenbarer begegnet (S. 426 f.).

Von diesem letzten Punkt abgesehen habe ich hier, ohne alle wenn auch noch so fruchtbaren Einzelerkenntnisse zu berücksichtigen, nur den Gedankengang herauszuarbeiten versucht. Denn nur von ihm aus kann man zu dieser in sich so geschlossenen Johannes-Interpretation Stellung nehmen. Im Unterschied zu der Interpretation der paulinischen Theologie trägt B. seine Deutung der johanneischen Theologie nicht offen als eine kritische Interpretation vor, sondern scheint vielmehr anzunehmen, daß Johannes selbst schon die nötige Kritik des Gemeindeglaubens vorweggenommen hat. Faktisch scheint es mir aber ganz deutlich zu sein, daß B.s existentiale Interpretation sich auch der johanneischen Theologie gegenüber nur als kritische Interpretation durchführen läßt.

B.s Deutung ist zunächst dadurch eine kritische, daß er nicht das im Kanon des NT vorliegende, sondern das von ihm selbst im Johannes-Kommentar kritisch rekonstruierte Johannes-Evangelium seiner Interpretation zugrunde legt, wobei die sachliche Deutung der johanneischen Theologie schon ein mitbestimmender Faktor bei der literarischen Rekonstruktion gewesen ist. Dadurch sind die futurale Eschatologie, die Erwähnung der Sakramente und z. T. heilsgeschichtliche Perspektiven eliminiert worden. Wie weit das mit Recht geschehen ist, läßt sich hier nicht diskutieren.

Kritisch ist die Darstellung B.s ferner insofern, als er weitgehend davon abstrahiert, daß das Johannesevangelium eben ein Evangelium bzw. eine Martyria (Jh 21 24) ist[1]). Die berichtende Form ist ihm nur als Ausdruck für das Daß der Historizität Jesu wichtig. Die Angemessenheit dieses Verständnisses wird für B. dadurch erwiesen, daß Joh mit der Überlieferung vom Leben Jesu so frei geschaltet hat (S. 472). Aber das ist doch wohl erst

1) Bei allen Unterschieden entspricht das wiederum der Forderung von Wrede, S. 76.

eine Reflexion des kritischen Historikers. Sicherlich ist dem vierten Evangelisten ein eigentlich historisches Denken völlig fremd gewesen, aber gerade deshalb fällt es schwer anzunehmen, daß er sich seines freien Schaltens mit der Überlieferung kritisch bewußt gewesen ist. Darf man daran zweifeln, daß er die Faktizität der von ihm erzählten, wenn auch noch so krassen Wunder angenommen hat? Seine antiken Leser haben es auf alle Fälle getan, sofern sie nicht selbst Gnostiker oder Allegoristen waren. M. a. W., wenn ich B.s Interpretation nicht als eine kritische verstehen soll, kann ich sie nur als eine unerlaubte Modernisierung ansehen.

Ähnliches wäre über die Entmythologisierung zu sagen. Daß die Aussagen über die Präexistenz Jesu die absolute und entscheidende Bedeutung seines Wortes charakterisieren (S. 409), ist sicherlich richtig. Aber daraus die Folgerung zu ziehen, daß die mythologischen Aussagen ihren mythologischen Sinn verloren haben, ist wiederum ein moderner, kritischer Gedanke, ebenso wie die Behauptung, daß Jesus nicht im Ernste (!) als „ein präexistentes Gottwesen" vorgestellt ist.

Daß Jesus nichts offenbart, als daß er der Offenbarer ist, kann ich wiederum nur als Ergebnis einer kritischen Interpretation betrachten, auch und gerade wenn ich die Gedankenkraft und die logische Schärfe voll anerkenne, mit der B. seine „Reduktion" durchgeführt hat. Aber darf man mit so logischen Maßstäben an Johannes herantreten? Richtig ist, daß letztlich alles auf die Person Jesu ankommt, und daß nicht nur die Wunder, sondern auch die „Heilstatsachen" nur durch ihre Beziehung zu ihm selbst bedeutungsvoll sind. Aber folgt daraus, daß sie bedeutungslos und entbehrlich sind? Jedenfalls was die Ostergeschichte betrifft, ist mir das mehr als zweifelhaft. Die Möglichkeit des Mißverständnisses (S. 392) scheint mir keineswegs zu beweisen, daß für den Evangelisten am Menschen Jesus nichts Außerordentliches wahrnehmbar sei, als seine kühne Behauptung, daß in ihm Gott begegne (S. 397).

Eine wirkliche Auseinandersetzung mit B.s Johannesdeutung wäre natürlich nur unter eingehender Berücksichtigung seines Kommentars möglich. Damit wird sich die Forschung noch lange beschäftigen und selbst werde ich sicherlich auch zu der bibeltheologischen Zusammenfassung oft und mit Gewinn zurückkehren. Ich komme aber um das Urteil nicht herum, daß in der existentialen Interpretation B.s auch die johanneische Theologie entmythologisiert und enthistorisiert wird. Damit ist natürlich nicht behauptet und noch weniger bewiesen, daß die existentiale Interpretation überhaupt nicht berechtigt sei, sondern nur die Ansicht ausgesprochen, daß sie nicht durch die johanneische Theologie legitimiert werden kann, so wie diese im

NT vorliegt[1]). Damit kehren wir wiederum zum hermeneutischen Ausgangspunkt zurück.

8. Die existentiale Interpretation bedeutet eine Modernisierung. Aber Modernisieren tun wir alle, jedenfalls wenn wir predigen oder Dogmatik treiben. Nur muß man sich darüber Rechenschaft ablegen, und B. tut es konsequent und methodisch. Innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft ist es allerdings gefährlich zu modernisieren, und man kann fragen, ob man nicht die Gedanken des NT in ihrem vollen historischen und mythologischen Realismus darzustellen hat, so gut man es vermag. Das muß jedenfalls auch getan werden und schließt die innere Beziehung zu dem im NT Gesagten nicht aus. Aber gerade um der Beziehung zur Sache willen kann die an sich berechtigte Unterscheidung zwischen exegetischem und dogmatischem Bemühen um das Verstehen des NT nicht zu einer reinlich durchgeführten Scheidung gemacht werden. B.s existentiale Interpretation ist einer Bemühung um die Sache entsprungen. Daß sie wirklich für das Verständnis des NT fruchtbar ist, das hat er durch seine „Theologie des NT" bewiesen. Nur glaube ich nicht, daß *eine* Methode und *eine* Darstellungsweise die allein angemessene ist.

Den Schriften des NT und dem, was sie der Gegenwart zu sagen haben, ist sicherlich damit am besten gedient, daß man nicht *eine* Darstellung ihrer Theologie und auch nicht *ein* hermeneutisches Verfahren normalisiert und allein gelten läßt. Als *die* Theologie des NT unserer Generation kann ich deshalb B.s Darstellung nicht ansehen. Das Werk darf aber auch nicht nur als eine Fundgrube reicher exegetischer Einzelerkenntnisse ausgenützt werden, an dem man sonst unter Bewunderung für die große Leistung vorbeigeht. Das Werk mag ein klassisches Werk innerhalb der Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft werden und es vermittelt eine Fülle von wertvollen Erkenntnissen. Aber es ist da, um kritisch bearbeitet zu werden und zu selbständiger Arbeit mit den Schriften des NT anzuleiten. Wer es so benutzt, wird von diesem Buch mehr Gewinn haben als sonst von vielen.

---

1) Die heilsgeschichtliche Orientierung der johanneischen Theologie wurde von Anton Fridrichsen, der mit dieser Frage viel arbeitete, stark hervorgehoben. Leider sind nur Fragmente dieser Johannes-Interpretation veröffentlicht worden, und auch sie meistens nur in schwedischer Sprache.

Gottesdienst und Geschichte

Von Götz Harbsmeier

(Fortsetzung)*)

Unter dem Gesichtspunkt der „Bedeutung des Gottesdienstes für das Leben der Gemeinde" sieht sich Wilhelm Hahn dazu gezwungen, „die Frage nach dem Heilsgeschehen im christlichen Gottesdienst neu am Neuen Testament zu klären". (Vorwort zu „Gottesdienst und Opfer Christi" (S. 9).

Die Frage Hahns ist theologisch gemeint und also exegetisch. Aufgeworfen ist sie durch die höchst kritische Lage, in der sich das, was man in der Amtssprache der Kirche „das gottesdienstliche Leben der Gemeinde" nennt, befindet. Man spricht hier auch gern von der „Gottesdienstnot", die schon lange besteht, ja immer noch zunehmend als solche empfunden wird. Und es sind gerade die Versuche, sie zu beheben, die sie immer mehr verschärfen. Nicht erst die Theologen, sondern eher als diese haben Glieder der Gemeinde, die die Amtssprache als „Laien" zu bezeichnen pflegt, Ärgernis und Anstoß genommen an einer Einholung des Kultischen in den Gottesdienst durch liturgische Reformen oder geradezu „Reformationen".

Von der Frage nach dem Recht und der Grenze dieses Kultischen im evangelischen Gottesdienst ist Hahn stark bewegt. Sein Buch ist nichts anderes als der Versuch einer biblischen Antwort auf diese Frage. Es ist eine Apologie des Kultischen im Gottesdienst. Leider ist aber schon die ganze Fragestellung nicht prägnant und umsichtig genug.

Sie ist nicht umsichtig genug, weil sie nicht klar übersieht, in welchem Verhältnis sie zu einem jeden rechten gottesdienstlichen Vollzug, auf den sie doch selbst aus ist, steht. Hahn sieht nicht, daß und wieso es bereits zu solchem Vollzug gehört, nach Wesen und Ursprung des Gottesdienstes in der Schrift zurück zu fragen. In bestimmter Weise ist *jeder* rechte Gottesdienst solche Rückfrage. Und mehr noch: jeder Gottesdienst besteht darin, daß auch hier *Antwort* ergeht und geschieht. Was ist nun im Verhältnis dazu die Sache der theologisch-exegetischen Prüfung? Es ist der denkende Nachvollzug dieses Geschehens im Sinne einer Rechenschaftsablage. Zwar liegt alles

*) Vgl ThR NF 21 (1953), 223–256; dort auch die genauen bibliographischen Angaben für die in der Fortsetzung besprochenen Werke.

das, was hier Nachvollzug genannt wird, im Vollzuge selbst schon einbegriffen vor, es wird aber dennoch eben durch den Vollzug, und zwar den vergangenen wie auch den fort und fort zu vollbringenden, erst recht hervorgerufen, ja aufgeboten, so gewiß der rechte Gottesdienst das Sich-Ereignen des *Wortes* ist, das durch die Schrift zur Sprache kommt, *gehört* wird und Gehorsam will und findet. Gottesdienst ist Wortgeschehen. Er hat daher wesensnotwendig seinen „Text". Weil er Wortgeschehen im Mittel des biblischen Textes ist, darum ist die theologische „Wortauslegung" mit diesem Geschehen notwendig verbunden, aber auch ihm gegenüber zu einer gewissen, kritischen Eigenständigkeit fähig und verpflichtet. Der Gottesdienst und die theologische Frage nach dem, was im Gottesdienst geschieht, haben denselben „Text". Dieselbe Schrift, deren eigentliches Wort (nicht identisch mit dem Buchstaben!) im Gottesdienst zum Zuge, zur Sprache kommt und geschieht, diese selbe Schrift ist auch der Gegenstand der theologischen Untersuchung, und Prüfung eben dieses Geschehens.

Der Gottesdienst ist immer schon der Theologie zuvorgekommen, er ist ihr immer schon vorgegeben. Er ist ja ihr „Gegenstand". Theologie ist immer Gottesdiensttheologie. Sie ist das aber nicht in dem Sinne einer nachträglich entworfenen Ideologie des Gottesdienstes, sondern im Sinne des denkenden, verstehenden Nachvollzuges des Gottesdienstes in der Absicht kritischer Rechenschaft. Wenn dies alles nicht mit aller Umsicht berücksichtigt wird, dann hat die klärende Besinnung bereits ihren Gegenstand verloren, bevor sie an ihr Werk gegangen ist. Schon in der „Bereitstellung", in der „Fragestellung" hat sie sich ihrer wesentlichen Voraussetzung und Bedingung begeben. Denn ihr Gegenstand ist ihr ja „vorausgesetzt". Er *ist* selbst ihre Bedingung. Ihr „Text" *ist* selbst Gottesdienst. Er gibt nur als solcher Auskunft *über* den Gottesdienst.

So ist die Frage nach dem Heilsgeschehen im christlichen Gottesdienst gleichbedeutend mit der Frage nach dem Worte Gottes Heiliger Schrift. Denn es ist dieses Wort, das die Heilige Schrift als geschehen bezeugt. Die Heilige Schrift sagt, daß nichts anderes als dieses Wort das Heilsgeschehen ist. Unter dieser Voraussetzung und Bedingung allein ist denn auch die Schrift bis jetzt noch im „gottesdienstlichen Gebrauch" der Kirche. In dem Vertrauen darauf, daß Gott auch heute und alle Zeit tut, was er gesagt hat und was die Schrift als geschehen bezeugt, halten wir Gottesdienst und besinnen wir uns theologisch über dieses Tun. Unsere theologische Fragestellung beginnt zu „schwimmen" und wird „verschwommen" unprägnant, wenn dies nicht ihr Axiom, nicht die Grundentscheidung bleibt, von der sie herkommt und auf die sie zugeht. Dieses Axiom ist das, was ihr im voraus immer schon gesetzt worden ist und gesetzt sein wird. Daß Gott zu den Vätern und am Ende dieser Tage im Sohne geredet hat und auch zu uns redet (Hebr. 1 1),

ist Gottes Dienst an uns. Die theologische Besinnung hat keinen anderen Gegenstand als diesen. Sie hat, genau wie der Gottesdienst selbst, kein anderes Zeugnis dafür als das der Schrift.

So sehr nun Hahn dies nicht bestreiten wollen wird, so wenig ist es in seinem Buche in das theologische Bewußtsein erhoben und für seine Untersuchungen wirklich fruchtbar gemacht. Er vermag daher, wie noch zu zeigen sein wird, für Luthers fundamentale Sätze über den Gottesdienst kein volles Verständnis aufzubringen. Seine Frage nach dem Heilsgeschehen im Gottesdienst scheint im oben besprochenen Sinn „voraussetzungslos" zu sein. Es hat den Anschein, als sei statt dessen sein Leitmotiv die Absicht der Rechtfertigung und Rettung des Kultischen für den rechten, evangelischen Gottesdienst. Jedoch fehlt auch hier, wie wir sehen werden, die erforderliche Prägnanz. Hahn geht die Bibel um Auskunft über das an, was nach ihrer Aussage „eigentlich im Gottesdienst geschieht". Er befragt die Bibel danach, wie sie dieses gottesdienstliche Geschehen versteht und darstellt. Und siehe da: Das Kultische findet sich dort bestätigt, gerechtfertigt, aber auch in sehr bestimmte Grenzen gewiesen. Ja, es kommt zu der Entdeckung des absoluten, himmlischen Opferkultes Jesu Christi in der „Festversammlung" der „oberen Welt". Es ist „absoluter Kult", an dem nach Auskunft des Neuen Testamentes die feiernde, liturgierende Gemeinde beteiligt wird. Jedoch ist die Schrift keine Auskunftei über Gott und die Welt, kein Nachschlagewerk über dies und das, keine Fundgrube für Bestimmtes das einer sucht. Gerade das will sie jedenfalls nicht sein. Wer sie so nimmt, kann damit rechnen, in ihr zu finden, wonach er sucht, vorausgesetzt, daß er weiß, in welchen Fällen man sich am besten an die Bibel wendet. Es ist nicht schwer, herauszufinden, daß die Schrift das Kultische kennt und von ihm redet, sich auch selbst kultisch ausdrückt, wenn es um Entscheidendes geht. Dasselbe gilt vom Mythischen, von der Dichtung, vom Traum, von der Philosophie, von Mysterienreligionen und sehr vielem anderen. Schwer, aber allein förderlich für das Verständnis der Schrift ist es, herauszufinden, in welchem Verhältnis dies alles und also auch das Kultische zu dem steht, was die Schrift eigentlich zur „Schrift" macht, zu dem, was sie „in summa" ist, was in ihr entscheidend zur Sprache kommt, was ihr „roter Faden", ihr Skopos ist. Man wird das „Vielerlei" der Schrift erst dann recht unterbringen können, wenn man des *Einen* sicher ist, um das es ihr geht. Man kommt aber nicht zu dem *Einen* durch Summation des Vielerlei. Das *Eine* bringt sich selbst zur Sprache in dem „Vielerlei", in der „mancherlei Weise" (Hebr. 1 1) und in dem *Einen,* der Jesus Christus heißt. Man kann nicht Einzelnes der Schrift zur Diskussion stellen, wenn man nicht auch das *Eine* der Schrift zur Diskussion stellt, in dem das Einzelne unterzubringen ist. Man kann das Kultische im Neuen Testament nicht zur Diskussion stellen, wenn man die Beziehung

nicht nachweist, in der es zum Ganzen des Neuen Testamentes steht. Sonst macht man das Einzelne unversehens zu dem *Einen*. Und das wäre Häresie. Man kann nicht das einzelne Interpretament zum Interpretandum machen, sondern man muß es von dem Interpretandum wohlweislich unterscheiden. Aber lassen wir es zunächst bei diesen Vorbemerkungen bewenden.

Hahn gehört zu denen, die die Frage nach dem, „was eigentlich im Gottesdienst geschieht" (Vorwort S. 12) nicht mehr so beantworten können, wie Luther sie in der bekannten Torgauer Predigt von 1544 beantwortet hat. Er sagt dazu: „Weitgehend sind wir der Ansicht, diese Frage sei geklärt, und berufen uns dabei auf Luthers bekanntes Wort über den Gottesdienst in seiner Torgauer Predigt von 1544, „daß unser lieber Herr selbst mit uns redet durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang". Aber es möchte mir scheinen, daß diese gelegentliche Äußerung Luthers weder wiedergibt, was er zur Frage zu sagen hat, noch dem eigentlichen Geschehen des Gottesdienstes gerecht wird." (S. 13) Inzwischen hat ja nun Vajta, wie wir gesehen haben, die Theologie des Gottesdienstes bei Luther umfassend dargestellt. Es hat sich dabei wohl auch gezeigt, von welcher Bedeutung es ein kann, auf Luther zu hören, wenn es sich um die Untersuchung dessen handelt, was das Neue Testament vom gottesdienstlichen Geschehen sagt. Schon von dieser Darstellung aus gesehen muß die von Hahn erreichte Klärung sich die Frage gefallen lassen, ob nicht jener Satz aus der Torgauer Predigt doch Luthers ganze Gottesdiensttheologie auf eine geradezu klassische Formel bringt, die durchaus alles „wiedergibt, was er zur Frage zu sagen hat" und was die Schrift selbst auch sagt. Jedenfalls ist Hahns Buch durch Vajta bereits überholt.

Aber auch abgesehen davon leidet das Buch an erheblichen Mängeln. Freilich ist sich der Verfasser selbst gewisser Mängel auch bewußt. Es ist ein aus dem Pfarramt heraus geschriebenes Buch, und es will auch wohl mehr für den Pfarrer im Dienst bestimmt sein. Bücher „aus der Praxis für die Praxis" stellen innerhalb der kirchlichen Buchproduktion eine besondere Gattung dar, deren Sinn und Notwendigkeit nicht bestritten werden soll. In keinem Falle aber kann der Zweck solcher Literatur darin bestehen wollen, halbwissenschaftlicher Vergröberung und der Mediokrität des Denkens und Formulierens einen Tummelplatz zu bieten. Gemeinverständlichkeit muß nicht Substanzverlust in der Kraft der Darstellung oder gar in der Wiedergabe wissenschaftlicher Forschungsergebnisse bedeuten. Wohl aber kann und soll sie auf die verschlungenen Wege zu einem Ergebnis zugunsten klarer Formulierung des Ergebnisses selbst ganz oder teilweise verzichten. Eine schwere, aber auch hohe Kunst.

Entscheidend ist der Mangel einer klaren Terminologie bei Hahn. Klar ist eine Begrifflichkeit dann zu nennen, wenn der, der sie gebraucht, Rechen-

schaft darüber gibt, was er unter einem Begriff verstehen will. Diese Rechenschaftsablage geschieht nun aber gerade nicht bei den Grundbegriffen, deren sich der Verfasser bedient, im gehörigen Maße. Man möchte wissen, was er denn unter „kultisch" und „Kultus" versteht, was er mit „eschatologisch" eigentlich meint, was für ihn „absoluter Kult", was „ewiger Kult" oder „himmlischer Kult" sein soll. Was heißt denn das, daß ein Kultus „weder von Menschen gesetzt, noch letztlich von ihnen vollzogen" wird, „sondern von dem Vollstrecker des Eschatons selbst" (S. 131/132). Was ist ein „ewiger Kultakt Gottes" (S. 133)?

Gewiß, Hahn fragt: „Was ist das Wesen des Kultischen?" und gibt eine doppelte Antwort: „1. Der Kultus will den Menschen mit Gott versöhnen und die zerbrochene Beziehung zu Gott herstellen. Er zielt also auf Herstellung der Beziehung zu Gott. 2. Er bedient sich der gegebenen, wenn auch im Alten Testament durch Offenbarung bezeichneten, natürlichen und menschlichen Möglichkeiten, um mit ihrer Hilfe die Brücke zu Gott zu schlagen" (S. 133). Man fragt sich aber: Versteht Hahn wirklich, was er da so sagt? Wer will hier versöhnen? Doch nicht der Kultus, sondern der Mensch! Und er wiederum will Gott mit sich, aber nicht den Menschen mit Gott versöhnen. Durch Kultus will doch der Mensch die Gottheit „umstimmen". Gerade das ist sein Wesen. Und das Herstellen dieser Umstimmung charakterisiert dieses Wesen noch näher. Kultus meint dieses Herstellen, ja er *ist* der Vollzug solchen Herstellens. Er, der Kult, ist das Mittel solchen Herstellens. Aber das Herstellen ist nicht etwa das Ziel des *Kultes,* sondern das Ziel des Menschen, der den Kult handhabt. Der Kult *ist* selbst Mittel in der Hand des Menschen zur Herstellung, Herbeiführung einer Umstimmung der Gottheit. Man ist verwundert, wenn man nun auf S. 133 weiter liest: „Für den christlichen Kultus gilt die erste Bestimmung, sofern das Opfer Christi am Kreuz die Versöhnung Gottes und die Brücke zu ihm ist." Da auf einmal scheint es nun doch so, als werde nicht der Mensch versöhnt, sondern wirklich und wahrhaftig Gott. Und das durch das Opfer Christi! Das wäre dann also in der Tat im Vollsinne Kultus. Das aber nun gerade nicht gemäß der ersten Bestimmung Hahns. Denn diese Bestimmung sagt ja, daß durch den Kult der Mensch mit Gott versöhnt werde. Oder kommt es Hahn an dieser Stelle nicht so genau darauf an, festzuhalten, wer der Versöhner und wer den Versöhnte ist? Es scheint so; denn die Formulierungen sind in dieser Hinsicht völlig undurchsichtig. Und das ist der entscheidende Mangel des ganzen Buches. Aber weiter: Der nun folgende Satz lautet: „Der christliche Kultus hat sein Recht, so weit er die Menschwerdung Christi und die durch Christus erwirkte Versöhnung und Gottesgemeinschaft bezeugt und dadurch schenkt"[1]).

1) Wie leichtfertig Hahn formuliert, zeigt sich darin, daß schon nach einigen weiteren Sätzen nicht mehr Menschwerdung und Versöhnung bezeugt und ge-

Auch hier kehren alle Unklarheiten wieder. Es kommt aber noch dazu, daß also der Kultus 1. die Menschwerdung Christi und 2. Versöhnung und Gottesgemeinschaft „bezeugt und dadurch schenkt". Das ist eine beträchtliche Vermehrung der Unklarheit. Hier hat der Kultus – es wird wohl einfach der christliche Gottesdienst gemeint sein, nicht aber der „himmlische Kultakt Gottes"! – die Funktion, zu bezeugen und zu schenken, genauer, durch Bezeugung zu schenken. Irre ich, wenn ich annehme, daß also im Falle des christlichen Gottesdienstes jenes „Herstellen", auf das alles Kultische ja aus ist, eben in der Bezeugung besteht, durch welche ja denn auch Menschwerdung und Versöhnung geschenkt werden? Oder soll ich annehmen, das Bezeugen *ersetze* hier das Herstellen, da ja doch die Bezeugung, falls man sich bei diesem Worte etwas denkt, besagt, daß ein bereits vollbrachtes Werk, das keiner weiteren Herstellung bedarf, eben als vollbrachtes verkündigt wird? Nehme ich das aber an, dann kommt das Kultische als Herstellung der Beziehung zu Gott schlechterdings nicht mehr in Betracht und hat damit jedes Recht im christlichen Gottesdienst verloren. Aber das will Hahn ja energisch bestreiten. Ist es doch der rote Faden des ganzen Buches, gleichzeitig das Recht des Kultischen im Gottesdienst zu behaupten und es dennoch restlos auf den „ewigen Kultakt Gottes" zu relativieren[1]). Das aber ist eine völlig unhaltbare These. Die Unhaltbarkeit dieser These erhellt aus der Analyse dessen, was Hahn unter dem „absoluten", dem „himmlischen", dem „ewigen" Gottesdienst, dem „eschatologischen Kultgeschehen" verstehen möchte. „Es möchte mir scheinen" – eine stehende Wendung bei Hahn –, „daß wir ... darauf achten müssen, daß der kultische und doch zugleich antikultische Charakter des urchristlichen Gottesdienstes davon herrührt, daß er einerseits dem himmlischen, absoluten Kultus zugewandt, und andererseits allem irdischen Kultus gegenüber kritisch ist" (S. 131). Man sieht, die ganze Vorstellung in der Antithetik und Antitypik (irdisch-himmlisch) ist Interpretation des Hebräerbriefes. So sind denn auch die beiden Kapitel „Der Hohepriester und das Opfer" und „Durch den Vorhang" der Exegese der wesentlichen Stellen des Hebr. gewidmet.

Vor Eintritt in die Auseinandersetzung mit dieser Exegese ist noch anzumerken, daß Hahn mit seiner These vom kultisch-antikultischen Charakter des christlichen Gottesdienstes, die bereits auf Seite 15 vorweggenommen

---

schenkt werden, sondern nur noch die Versöhnung in Christus. Hier korrigiert sich Hahn stillschweigend selbst, da er inzwischen wohl gemerkt haben wird, daß die Menschwerdung zwar bezeugt, nicht aber im und durch den Gottesdienst auch in gleicher Weise wie die Versöhnung *geschenkt* wird.

1) Zugunsten dieses „ewigen Kultaktes Gottes" wird denn auch die Geltung der oben angeführten, zweiten Bestimmung des Kultischen abgelehnt (S. 134).

ist und die dann bis zum Schluß des Buches Ziel aller Bemühungen bleibt, für den Leser das Moment der Spannung bei dem Studium seines Buches so gut wie eliminiert hat. Das hätte nicht so zu sein brauchen, wenn *in* all den dargebotenen Exegesen eine wirkliche Konfrontation jener These mit den biblischen Texten statthaben würde, dergestalt, daß die These sich in der Interpretation der Texte zu läutern, zu korrigieren, zu substanziieren, zu bewähren gehabt hätte. Dabei hätte es Gelegenheit genug geben können, jene Gebrochenheit, in welcher das Kultische im Gottesdienst der ersten Christenheit da ist, zutreffender zu ergründen, als dies tatsächlich geschehen ist. So hätte es sich im Gange der Untersuchungen sehr wohl ergeben können, welche Konsequenzen es haben muß, wenn einmal Gott allein als der Vollbringer der Versöhnung und der Mensch allein als der Versöhnte, der „Umzustimmende", der mit Versöhnung Beschenkte in Betracht kommen. Es genügt hier nicht die bloße Feststellung, daß allein Gott der Versöhner und der Mensch allein der zu Versöhnende und Versöhnte sind. Zu solchen Feststellungen kommt Hahn natürlich auch, wenn auch nicht, wie wir gesehen haben, gerade da, wo es um die Bestimmung des Kultischen geht (S. 133 ff.), so doch klar S. 138 „. . . sondern Christus allein ist Priester und Versöhner, und alles menschliche Handeln im Gottesdienst kann nicht mehr sein als Zeugnis von und Hinweis auf sein priesterliches Handeln."

Was bedeutet aber eine solche Umkehrung der Versöhnung Gottes (gen. objectivus!) durch das kultische Werk des Menschen in die Versöhnung des Menschen (genit. objectivus) durch Gottes Heilswerk unter Ausschluß jedes menschlichen Zutuns und Mitwirkens? Man kann es leider nicht mit Sicherheit dem Buche von Hahn entnehmen, ob er das Heilswerk Gottes in Christus wirklich streng im Sinne dieser Umkehr versteht, ob er nicht doch die Umkehr der Richtung der Versöhnung auf die Umstimmung des Menschen anstatt auf die Umstimmung Gottes mit Hilfe einer „kultischen" Christologie unversehens mystifiziert und dadurch in ihrer radikalen Bedeutung entschärft. Aber nur, wenn sie in ihrer ganzen Schärfe festgehalten wird, kann und muß jene Umkehrung die Frage aufwerfen, mit welchem Recht die Bezeugung des vollbrachten Versöhnungswerkes Gottes im christlichen Gottesdienst als ein kultischer Akt bezeichnet werden kann. Hahn nimmt das Recht dazu, dies zu tun, aus der Behauptung, daß das durch Christus vollbrachte Versöhnungswerk Gottes ein himmlischer, ewiger, absoluter, eschatologischer Kultakt Gottes sei. Insofern nämlich in der Bezeugung jenes Kultaktes die Teilhabe an ihm Ereignis werden will, würde es sich dann in der Tat um ein kultisches Geschehen im Gottesdienst handeln. Die Bezeugung als solche wäre dann zwar nicht ein kultischer Akt im Sinne des Vollzuges eines Versöhnungsopfers, wohl aber in dem Sinne der Spendung, der Schenkung, der Vermittelung des einmalig von Christus durch

Tod und Auferstehung erworbenen Heiles. Die Bezeugung bekommt sakramentalen Charakter nicht im Sinne der Herstellung, sondern in dem Sinne der Vermittlung des „objektiv" hergestellten Heiles. In diesem Sinne kann Hahn den christlichen Gottesdienst selbst als Sakrament verstehen (S. 127 ff). Man sieht: jene Umkehrung des Versöhners in den Versöhnten und des zu versöhnenden Gottes in den Versöhner der Menschen hat nur „innerkultische" Bedeutung. Sie bedeutet nicht die Krise des Kultischen überhaupt. Sie ersetzt nur eine Kultform durch eine andere. Sie ist nicht das Ende allen Kultes, sondern die Einsetzung eines allein wahren, absoluten Kultes. Sie schließt das Kultische als solches nicht aus, sondern sie überhöht und krönt alles Kultische. Sie stellt den Superlativ allen Kultes dar und überbietet jeden anderen Kult. Durch sie ist alles, was sonst noch Kult heißt, überboten und kann von daher einer relativen Kritik unterworfen werden. Diesem absoluten Kult des göttlichen Versöhnungswerkes in Christus darf alles kultische Handeln der Kirche nur dienstbar sein, es darf sich ihm gegenüber niemals verselbständigen (vgl. S. 138). Ohne es sich klar zu machen, ist Hahn in all dem immer noch ganz korrekt katholisch[1]).

---

1) Hahn sagt selbst im Zusammenhang mit seinen Ausführungen über das „eschatologische Kultgeschehen": „Das darf nicht in dem so naheliegenden Sinne der Ostkirche verstanden werden, die meint, in ihrer Liturgie den himmlischen Kultakt Gottes abbilden und nachvollziehen zu können" (S. 132). Daß also so etwas wie „Abbildung" oder „Nachvollzug" „nahe liegt", sieht Hahn selbst ein. Aber er will dergleichen nicht und wendet sich in der Anmerkung auf derselben Seite energisch gegen K. B. Ritter, der in seiner Schrift: „Liturgie als Lebensform der Kirche" recht ostkirchliche Tendenzen verrät. Auch grenzt er sich gegen die römische Theologie des Meßopfers bewußt ab. Seine Argumente sind jedoch nicht durchschlagend. Sie bewegen sich auch gegenüber K. B. Ritter durchaus bereits innerhalb dessen, was die katholische Kontroverstheologie hinsichtlich der Messe auch zu sagen weiß. Daß das „einmalige Opfer Christi . . . von der Liturgie vollkommen unabhängig ist und auch ohne jede Liturgie, ja ohne das Abendmahl den christlichen Gottesdienst begründet" (S. 133), wird der Katholik, auch der griechische, mit K. B. Ritter dem Sinne nach kaum bestreiten. Die unabhängige Vorgegebenheit des Opfers Christi steht auch gar nicht zur Debatte, wohl aber die Abhängigkeit der Liturgie des Sakramentes und der Verkündigung, also der Bezeugung des Opfers Christi. Und nicht schon daran, *daß* eine solche Abhängigkeit überhaupt besteht, scheiden sich die Geister, sondern daran, *wie* sie gedacht ist und was in ihr geschieht. Hat man aber schon einmal das Opfer Christi selbst kultisch „angeschaut", dann liegt man bereits im selben Hospital wie die vermeintlich dissentierenden Brüder und laboriert, wie sie, an der Frage der „Teilhabe" am Kultopfer Christi und wird sich dann doch auf keine andere als eine kultische Weise der Bezeugung in Liturgie, Verkündigung und Sakrament helfen können – und, wohl oder übel! auch *müssen*!

Es ist aber die Frage, ob das auch den Gottesdienst des Neuen Testamentes trifft. Hahns Gesamtkonzeption des Gottesdienstes steht und fällt letztlich damit, ob es dem Zeugnis des Neuen Testamentes entspricht, das Kreuz und die Auferstehung Jesu als „eschatologisches *Kult*-Geschehen" (S. 138) so „anzuschauen", wie das Buch es will. Ist es nämlich richtig, daß die Person und das Werk Jesu Christi in sich selbst einen kultischen Vollzug darstellen, dann kann die die Teilhabe an diesem Vollzuge vermittelnde Bezeugung ihrerseits in sich selbst auch nur ein Kultakt sein, und zwar wiederum ein objektiver und auch ein heilsnotwendiger Kultakt in dem Maße, in dem es ihm um nichts anderes als eben um die Teilhabe an dem vollbrachten Kultwerke Christi geht. Und dann ist auch die Bezeugung, sofern sie sich im kultischen Mittel hält, in sich selbst das allein sachgemäße Mittel der Mitteilung und Spendung der Teilhabe an der Person und dem Werke Jesu Christi. Dies, und nicht was Hahn dafür zu halten scheint, ist dann auch die römisch-katholische Lehre und Praxis des Gottesdienstes[1]). Die katholische Intention ist diese Bezeugung der Gegenwart Christi auf eine kultische Weise. Auch hier handelt es sich also ganz wie bei Hahn wirklich um Bezeugung, und nicht um Beschaffung der Gegenwart Christi. Ganz wie bei Hahn handelt es sich hier aber auch um eine *kultische* Bezeugung der *kultischen* Gegenwart des Erhöhten vor dem Angesichte des Vaters. Wie bei Hahn gilt gerade in der katholischen Theologie die Geschichtlichkeit des Lebens und Sterbens Jesu Christi als die in die Geschichte hineinragende Außenseite, gleichsam als Interpretament eines inneren, übernatürlichen und übergeschichtlichen Kultmysteriums „im Himmel". So gewiß diese Außenseite von

1) Vgl. hierzu Gottlieb Söhngen: „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium" und „Der Wesensaufbau des Mysteriums". Söhngen sagt im letztgenannten Buche auf S. 14: „Wenn es im neuen Bund ein immerwährendes Opfer gibt, und nach katholischer Lehre ist es da in der Feier der Eucharistie, so darf dies dennoch nichts, aber auch rein gar nichts davon zurücknehmen, daß Jesu nur einmal gestorben ist und sich nur einmal für uns geopfert hat. Ein immer wieder aufs neue sterbender und auferstehender Christus wäre kein Christusmysterium, sondern ein Christusmythos. Ein immer wieder aufs neue gekreuzigter und sich opfernder Christus wäre nicht das Mysterium, sondern der Mythos des Herrenmahles. Darum wird auf dem Altare des Herrn nicht sein Tod abermals in blutiger Geschichtlichkeit vollzogen, sondern es wird ein geistiges „Gedächtnis" seines Opfertodes gefeiert (Lk 22 14)." Auch bei Berücksichtigung aller innerkatholischen Kontroversen, in welcher sich Söhngen insbesondere mit Odo Casel befindet, drückt sich in dem zitierten Satze doch die Intention aus, die gemeinkatholisch ist, nämlich die Bezeugung der Gegenwart des erhöhten Herrn, „der im Himmel lebt. Er lebt freilich im Himmel und erscheint vor dem Angesicht seines Vaters als der Gekreuzigte, d. h. in der Eucharistie wird gegenwärtig der verklärte Leib, wie er durch Leiden und Tod hindurchgegangen ist" (a. a. O. S. 20/21).

entscheidender Bedeutung ist als die Kontaktstelle, durch welche hindurch es allein einen Zugang zum Inneren des Mysteriums selbst gibt, so gewiß bleibt diese Geschichtlichkeit nur ein Durchgang und ist nicht das Herz des Mysteriums selbst. Dieses ist vielmehr „im Himmel", wo Christus vor Gottes Angesicht im Mittelpunkt der „ewigen Festversammlung" (Hahn S. 137) „der Engel und der Vollendeten" steht. In diese Festversammlung weiß sich die christliche Gemeinde hineingerufen. Dahin ist sie unterwegs. In diesem Sinne ist der irdische Gottesdienst der Gemeinde „Beteiligung am himmlischen Gottesdienst" (Hahn S. 137).

Wie aber, wenn entgegen der Hahnschen Konzeption und entgegen der katholischen Lehre nun gerade nicht die Geschichte Jesu Christi nur die Außenseite, nur das Interpretament eines himmlischen Kultmysteriums der Versöhnung wäre, sondern umgekehrt die Rede vom himmlischen Kult das Interpretament der Geschichte Jesu Christi? Wie, wenn das Herz des Dienstes, den Gott uns in Christus erwiesen hat, eben mitten in der Geschichtlichkeit Jesu Christi schlüge, und wenn der Kult nur *eine* unter anderen *Weisen* wäre, auf die die Christenheit zu Zeiten dem Ausdruck verliehen hat, was ihr in der Geschichte dieses Jesus widerfahren ist? Wie, wenn es Gott nun einmal gefallen hat, sich selbst in seinem Versöhnungswillen und seinem Versöhnungswerk an dem Menschen auf eine gänzlich unkultische Weise, ein in der Geschichte, dem Wort, Werk und Schicksal eines *Menschen* zu offenbaren, der bis hin zu seinem Tode am Kreuz nichts anderes war und sein wollte als nur *Mensch,* als *der* Mensch vor Gott? Wie, wenn alles noch so kultische Bekenntnis zu diesem Jesus als dem Sohne, dem einigen Priester und Propheten, dem Kyrios, dem Abbild usw. sich auf eben diesen Menschen bezieht, ihn meint als den, der nichts ist und sein will als nur Mensch? Wie, wenn der Glaube an Jesus Christus, der wirklich diesen Menschen nicht in einer bloßen „Historizität", wohl aber in seiner *Geschichtlichkeit* als Mensch vor Gott meint, das Widerfahrnis der Begegnung mit ihm, bekennend, lehrend, verkündigend in Begriffen und Vorstellungen umschreibt und interpretiert, die samt und sonders nur als Hinweise genommen werden sollen, nicht aber als die „Sache" selbst? Die „Sache" ist Jesu Wort, Leben und Werk, ist Jesus in seiner Geschichtlichkeit. Im Verhältnis zu ihm sind die Begriffe und Vorstellungen, die der Glaube sich je und je von dieser „Sache" macht, niemals mehr als „Zeichen", aber immer weniger und ganz etwas anderes als die „Sache", als das Wort selbst. Niemals gelangen jene Begriffe und Vorstellungen *hinter* diesen Jesus in seiner Geschichtlichkeit hin zu dem, was Jesus „*eigentlich*" wäre, so daß also das Interpretament das Turmfenster wäre, durch das man „von oben herab" und also von einem ewigen Standort außerhalb der Geschichte das Wesen der „Sache" erst wirklich in den Blick und in den Griff bekäme. Stünde es so, dann stünden

die Zeugen und das Zeugnis des Neuen Testamentes samt allen Christen in ihrem Gefolge hoch über Christus. Steht es aber nicht so, und ist Jesus Christus über und vor den Zeugen und ihrem Zeugnis, und soll das ernstlich unter uns in Geltung stehen, dann ist uns eine solche Schriftauslegung verwehrt, die das Interpretament über die „Sache" stellt, die es interpretiert, oder es auch für diese „Sache" selbst nimmt. Denn die „Sache" ist die Person Jesu in ihrer Geschichtlichkeit. Und ihr gegenüber bleibt jede Deutung unterlegen, sie kommt nicht hinter die Person, steht nicht über ihr, ist ihrer nicht mächtig, kann sich ihr gegenüber auch wiederum nur geschichtlich verhalten, nämlich *hörend* auf sie, sich entscheidend für oder wider ihr Wort und Werk. Verhält sie sich ihr gegenüber wie zu einem „Ding", zu einer Physis oder Metaphysis, also wie zu einem nicht geschichtlichen „Gegenstand", der nicht Person ist, so ist schon das eine fundamentale Verfehlung der Personalität und mithin der Geschichtlichkeit des „Gegenstandes", um den es sich in diesem Falle handelt.

Nun haben wir den Punkt erreicht, an dem die Auseinandersetzung mit der Hahnschen Interpretation des Hebr. fällig wird. Es ist keine Frage, daß die Terminologie und Vorstellungswelt, in welcher sich der Hebr. ausdrückt, wesentlich kultisch ist. Daß auch noch andere Elemente im Ganzen des Hebr. eine Rolle spielen, soll hier außer Betracht bleiben. Die ganze Konzeption des Briefes ist kultisch bestimmt.

„Fast alle Bilder und Gedankengänge fußen auf dem Kultus des Alten Testamentes. Das Geheimnis des christlichen Glaubens wird als ein kultisches Geschehen geschildert, von dem der alttestamentliche Kultus Antityp (Hebr. 9 24) und Schatten (Hebr. 8 5; 10 1) ist." sagt Hahn ganz richtig und fährt dann fort: „Entsprechend ist das ganze Erlösungswerk Christi ein kultisches Geschehen, wenn auch auf der höheren Ebene Gottes und der Eschatologie" (S. 110). Könnte man allenfalls bei solchen Formulierungen noch meinen, Hahn erblicke in der kultischen Ausdrucksweise des Hebr. ein Mittel der Interpretation eines Geschehens, das an und für sich gar nicht kultisch zu sein braucht und es auch nicht ist, so zeigen doch die weiteren Ausführungen, daß es nicht so gemeint ist. Denn der „vollkommene, himmlische Kultus" der den alttestamentlichen Kultus „überhöht" (!) „erfüllt" und „aufhebt" (S. 110), erscheint nicht als Interpretament, sondern auch als das „*Interpretandum*" selbst. Der „ewige, von Christus im Auftrage Gottes selbst vollzogene Kultus" (S. 111) ist das Geschehen selbst, nicht etwa eine bloße Vorstellung von ihm –, an welchem sich „die im Gottesdienst liturgierende Gemeinde ... beteiligt weiß". Der „müden Gemeinde, die anscheinend auch in ihrem Gottesdienst nichts mehr findet, zeigt (!) der Hebr. im „logos teleios" das gewaltige Geschehen des christlichen Glaubens: den ewigen Gottesdienst Christi". Himmlischer Kultus *ist* demnach doch

wohl das „gewaltige Geschehen" – dieser Ausdruck kehrt häufig wieder – des christlichen Gottesdienstes. Die Teilhabe an diesem „gewaltigen Geschehen" ist Sinn und Zweck des „Liturgierens" der Gemeinde. Es scheint mir keine Frage zu sein, daß Hahn den von ihm selbst so bezeichneten „*absoluten*" Kult Jesu Christi – in seiner Weise ganz korrekt und konsequent – als die absolute Wahrheit nimmt, die sich in dem historischen Leben und Werk Jesu ereignet hat.

Es ist aber sehr wohl eine fundamentale Frage der Auslegung des Hebr., ob dieser Brief wirklich *das* sagt, was Hahn dort gesagt findet. Und zwar ist die Frage so zu verstehen, daß sie nach dem fragt, was der Hebr. interpretieren will, und daß sie davon das Mittel unterscheidet, dessen sich die Interpretation in ihrem Vollzuge bedient. Nun hat Hahn seine Auslegung weder bewußt unter dieser Fragestellung gesehen, noch hat er jene Unterscheidung überhaupt im Sinn. Diese beiden Mängel aber ermöglichen ihm erst die Unbefangenheit seiner Grundthese: „Die Ausführungen des Hebr. bedeuten nicht die Negation des Kultischen für die christliche Kirche, *sondern das Ja zum Kultus, wenn auch zu dem ewigen, von Christus selbst im Auftrag Gottes vollzogenen Kultus*", (Hervorhebung von Hahn S. 110/111). „Der alttestamentlich-jüdische Kultus wird nur deshalb abgelehnt, weil er eine irdisch menschliche Veranstaltung ist, die zwar als Schatten ihr Recht hatte, nun aber durch den Eintritt des vollkommen, himmlischen Kultus überhöht, erfüllt und aufgehoben wird" (ebda). An die Möglichkeit, daß der Hebr. es ist, der mit Radikalität unter ständiger Verwendung kultischer „Bilder" Jesus Christus in seiner Geschichtlichkeit an die Stelle des Kultus setzt und damit sich das Kultische zum reinen Interpretament dienen läßt, denkt Hahn offenbar nicht. Daß der Hebr. mit der Sprech- und Vorstellungswelt des Kultischen dasselbe tut, was er selbst und was auch Paulus mit der Gnosis tun, ohne daß darin ein „Ja" zum gnostischen Leben enthalten wäre, wird auch nicht einmal in Erwägung gezogen. Hahn wird nicht in Abrede stellen wollen, daß der Hebr. als Ganzer mit der Verlegung des ganzen Kulthandelns Gottes in Jesus Christus „in den Himmel" Entscheidendes beabsichtigt. Hahn versteht diese Absicht so, daß der christliche Kultus jeder darstellenden Manipulierbarkeit entnommen werden soll. Es soll ausgesagt werden, daß der himmlische Kultakt Gottes in Christus auf keine Weise ein Menschenwerk, sondern ausschließlich Gottes Werk ist. Dagegen ist nichts zu sagen, soweit es sich dabei um eine Negation handelt und um die Behauptung der Alleinwirksamkeit Gottes bei der Erlösung wie bei der Schöpfung. Dagegen aber ist sehr wohl etwas zu sagen, daß mit dieser Negation und Behauptung zugleich die Bestimmung des Erlösungswerkes Gottes als eines kultischen Werkes eingeführt wird, das, im Himmel, absolut als die „große Versöhnungsliturgie" (S. 118) verstanden wird, die Christus vollzieht.

Denn mit dieser Bestimmung wird das Interpretament aus seiner dienenden Funktion entlassen und gewinnt seinerseits die Herrschaft über die Person Jesu Christi in ihrer Geschichtlichkeit, m. a. W. Christus wird seiner Person, seinem Wort und seinem geschichtlichen Werk nach in den absoluten Kult hinein verobjektiviert. Das ist aber das Gegenteil von dem, was der Hebr. in Wirklichkeit intendiert. Mit seiner Rede nämlich von Christus als dem Hohenpriester, der sich selbst zum Opfer darbringt, mit seiner Rede von dem Vorhang und dem „Herantreten" zum Heiligtum soll gerade die „Nichtobjektivierbarkeit" des Heiles, das der Glaube durch Person und Werk Christi empfängt, ausgesagt werden. Christus „erfüllt" nicht den Begriff, die Idee und die Vorstellung eines kultischen Vollzuges in dem Sinne, daß er der Idee und Vorstellung davon, wie sie zur Zeit des Hebr. geläufig sein mögen, lediglich das „Daß" der Verwirklichung hinzufügte. Es ist vielmehr umgekehrt so, daß Jesus Christus in seiner Geschichtlichkeit dem Begriffe und der Vorstellung voraus selber die Bestimmung dafür *ist*, was hier von ihm als dem Hohenpriester ausgesagt wird. Willst Du wissen, was der „wahre Hohepriester" ist, wie er ist, und was er tut, so blicke auf Jesus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, blicke nur dorthin und orientiere dich zuvor nicht an dem Schatten und Antityp des jüdischen Kultus, blicke nicht zum Himmel auf die Idee eines absoluten Kultes, so wird er dir dein Hoherpriester sein, durch den dir das Heil zuteil wird. Blicke nur unverwandt dorthin. Von da aus wird der Schatten geworfen, von da aus wird sichtbar, daß und wieso dieser „Kultus" seinen „Antityp" hat. Auf den Gekreuzigten schauend allein wird deutlich, wer dieser Hohepriester ist und worin sein „kultisches" Werk besteht. Nirgends sonst als hier ist der Vorhang aufgetan. Nirgends sonst als hier und nicht anders als so wie hier tut Gott selbst uns seinen Dienst nicht im Himmel, sondern hier auf Erden. Hier auf Erden, auf eine irdische Weise begegnet uns Gott ganz und gar menschlich. Bedenkt man für den Hebr. nicht, daß das ihm eigentümliche Kerygma ganz und gar nach Golgatha hin und von da her „zentriert" ist, so ist die spiritualisierende Spekulation im Gewande der Überhöhung des Kultischen ins Absolute, wie bei Hahn, die unausbleibliche Folge. Gerade so vermag man nicht dem unverkennbaren Interesse gerecht zu werden, das der Hebr. an der *Hoffnung* hat, die der Gemeinde durch das Geschehen am Kreuz und in der Auferstehung eröffnet ist. Golgatha ist im Blick. Aber gewiß nicht Golgatha als bloßes historisches Faktum, sondern Golgatha als das Ereignis, in welchem Glaube geschaffen, und das heißt menschliche Geschichte vor Gott von neuem gewährt, Hoffnung gegeben wird, Golgatha also in der Sicht von der Auferstehung Jesu Christi her. Die Identität des Gekreuzigten mit dem Auferstandenen und Erhöhten, der als solcher selbst die Hoffnung der Gemeinde wie der Welt ist, weil er, und nichts sonst ihre Zukunft

ist, das ist es doch, was der Hebr. mit Hilfe seiner mit Bedacht gewählten, kultischen Ausdrucksweise in den Mittelpunkt seiner Verkündigung stellt. Er hat sicher nicht das apologetische Interesse, einer müde gewordenen Gemeinde einzureden, daß gerade sie den „gewaltigsten" Kultus, nämlich den absoluten Kultus habe, indem er aus dem Glauben an Jesus Christus die Religion des absoluten Kultus im Himmel machte. Vielmehr hat er dieser müden Gemeinde das, was ihr in Christus gegeben ist, ohne es auch nur von ferne in ein anderes Genus hinüberwandeln zu wollen, ausgelegt, nicht durch Verkultung Jesu Christi in seiner Geschichtlichkeit, sondern durch radikale Vergeschichtlichung kultischer Vorstellungen, wie sie der Gemeinde geläufig gewesen sein mögen, durch die Substanziierung solcher Vorstellungen mit der Person und dem Werk des konkreten Menschen Jesus Christus so, wie der Glaube sich vor ihm versteht. Dies alles wäre nun im Einzelnen in Auslegung des Hebr. auszuführen. Das aber würde den Rahmen dieser Besprechung bei weitem sprengen und ist auch bereits in den von Hahn benutzten Kommentaren teilweise geschehen. Mag es also hier zunächst bei den gemachten Ausführungen zum Problem der Auslegung des Hebr. bleiben. Ist es richtig, daß der Hebr. erst dann verstanden ist, wenn man begreift, daß und wieso er der kultischen Vorstellungen sich bedient, indem er sie zugleich samt und sonders auf das völlig unkultische Ereignis der Hinrichtung und Auferstehung Jesu Christi bezieht und sie mit dem Inhalt der ihm eigenen „Geschichtlichkeit" erfüllt, dann genügt es freilich nicht, wie Hahn, zu sagen, der Hebr. bejahe den absoluten, himmlischen Kultus, lehne aber allen irdisch menschlichen Kult ab, was, wie wir sahen, die Hauptthese seines Buches ist. Vielmehr müssen wir sagen, daß durch Jesus Christus das Kultische als solches entmächtigt ist. Es ist erledigt in dem Sinne, daß es weder als irdisch menschliches Verhalten gegenüber Gott, noch auch als Gottes Verhalten zum Menschen als Mittel der Kommunikation in Betracht kommt. Nur *ein* Verhalten kommt hierfür noch in Betracht, der Glaube, der in der Liebe tätig ist. Auch für den gottesdienstlichen Vollzug in der versammelten Gemeinde gilt das. Das Kultische in allen seinen gedachten oder wirklichen Formen und Arten ist durch das „Opfer Christi", durch sein allein wahres Hohespriestertum „profanisiert" und „säkularisiert". Es ist des ihm zugedachten Amtes enthoben und „entlassen" in den freien Gebrauch der Kinder Gottes. Die Christen können sich seiner bedienen, wie es ihnen gefällt. Sie wären nicht frei im Gebrauche kultischer Formen und Gedanken, wenn sie ängstlich alles Kultische aus ihren Gottesdiensten bannen würden. Ja, es kann ihnen gerade die Freiheit gebieten, sich seiner dezidiert zu bedienen, nämlich dann, wenn in einer Gemeinde etwa ein gesetzliches Verhalten gegen alles Kultische Platz greift, oder wenn die missionarische oder „seelsorgerische" Situation so ist, daß Predigt und Unterweisung der Gemeinde gerade-

zu die Aufgabe haben, ein vorhandenes kultisches Denken und Handeln zu „vergeschichtlichen", wie dies m. E. der Hebr. tut. Aber eben diese Freiheit kann es auch gebieten, einer akuten Verkultung des christlichen Gottesdienstes dadurch zu wehren, daß mit allem Nachdruck auf die „Profanisierung" allen Kultes durch Christus aufmerksam gemacht wird. Die christliche Gemeinde kann das Kultische immer nur haben, „als hätte sie es nicht". Mit dem Kultischen ist es nicht anders als mit dem „Götzenopferfleisch". Und was nun insbesondere den himmlischen, nicht mit Händen gemachten, ewigen Gottesdienst betrifft, so weiß selbst Hahn nicht allzuviel von dieser „Festversammlung" zu sagen. Er meint immer wieder, es sei „Gewaltiges", was die Teilhabe daran mit sich bringt. Nun, mehr als Vergebung der Sünden, Leben und ewige Seligkeit wird es auch nach seiner Meinung nicht sein. Was Hahn aber schon jetzt ganz gewiß davon zu haben meint, ist der „Kultus" in der Gemeinde, „*der* die Versöhnung schenkt." (S. 138) Der christliche Kultus schenkt Versöhnung – nach Hahn. Wenn das nicht eine gedankenlose Rede ist, so muß dagegen in aller Schärfe protestiert werden. Wer schenkt Versöhnung? Doch wohl Gott, und nicht der Kultus! Es hat wohl ein jeder so seine Gedanken über den Himmel und die lieben Heiligen und die Engel, über einen Thron und vielleicht auch einen Altar. Warum auch soll ein Christ nicht irgendwie seine „Himmels- und Welt-Anschauung" haben? Mag dazu getrost auch seit unvordenklichen Zeiten jene „Festversammlung" gehören. Gut! Es gibt ehrbare, heilige Vorläufer in solchen Anschauungen, von den Aposteln und Propheten bis zu Luther und weiter, darunter auch sicher der Verfasser des Hebr. Es ist sehr menschlich, daß dem so ist. Menschlich ist es auch, daß Glaube und Theologie oft mit, häufig aber auch ohne Humor solche Anschauungen beim Predigen und Lehren mit benutzt haben. Aber das alles sollte denn doch nicht dazu Anlaß geben, eine „Untersuchung über das Heilsgeschehen im christlichen Gottesdienst" auf eine derartige fromme Anschauung entscheidend zu basieren. Ich möchte niemandem die Anschauung von einer solchen himmlischen, absoluten Kultversammlung nehmen, wenn er sie nun einmal hat. Es ist aber denn doch wohl Wichtigeres vom Gottesdienst der Christen zu sagen, als daß er Teilhabe an einer himmlischen Kultversammlung ist, die auch, wenn sie biblisch ist, eine Anschauungssache bleibt. Und wenn gar jene Festversammlung im Himmel der Ort wird, an dem das Kultische im evangelischen Gottesdienst nicht nur eine relative, sondern faktisch eine absolute Rechtfertigung erfährt, dann fällt es einem schwer, jene Untersuchung als geglückt und förderlich anzusehen. Förderlich wäre die Untersuchung dann gewesen, wenn sie das Interpretament des himmlischen Gottesdienstes daraufhin geprüft hätte, was sich in ihm ausspricht. Es hat aber den Anschein, als gehe es bei Hahn hier letztlich um ein geheimnisvoll, wortloses Kultgeschehen, das durch die

Sprache, mit dem Wort nicht mehr erreichbar ist. Worte können nur auf es hinweisen. Es selbst ist nicht Wort. Das Geschehen steht erhoben und erhaben über dem Wort. Ja, man hat stellenweise den Eindruck, als schreibe Hahn der Kategorie des „Ereignisses", des „Geschehens", des „Aktes" insgeheim oder gar unversehens den Charakter der Unaussprechlichkeit zu. Dies könnte die Erklärung dafür sein, daß Hahn offenbar den ewigen Kultus im Himmel für das Absolutum hält, das nicht mehr danach befragt werden kann, was es sagt. Es „sagt" nicht. Es „*ist*" nur, indem es geschieht. Es „*ist*" nicht ein geschehenes Wort. Es „*ist*" nicht Anrede Gottes an mich. Es besteht nicht darin, diese Anrede zu sein. Sondern es ist in sich selbst absolut der absolute Kult. Es ist nichts als das „Daß" seiner absoluten Faktizität und Objektivität. Was es uns zu sagen hat, sagt nicht es selbst, sondern das sagt der „Zeuge", der Interpret. Die Bezeugung „stammelt" es. Der Kultakt teilt es mit. Die Teilhabe an diesem Absolutum ist das, was der Gottesdienst herstellt und beschafft, ja was *er* „schenkt", was ihn insofern „heilsnotwendig" macht. Darum ist das Sakrament instrumental verstanden als das Heilsmittel, durch das der Kontakt mit dem himmlischen Absolutum hergestellt wird. Darum ist es aber auch möglich, den ganzen Gottesdienst in diesem instrumentalen Sinn als Sakrament zu nehmen, was in einem besonderen Abschnitt (S. 127 ff.) denn auch ausdrücklich geschieht. Auf diese Weise ist der ganze Gottesdienst im Himmel wie auf Erden aus einem sakramentalen Ansatz heraus gedacht. Es kann dabei wohl alles darauf abgestellt sein, daß der sakramentale Brückenschlag von Gott her zum Menschen hin erfolge, und daß diese Richtung unter allen Umständen im gottesdienstlichen Vollzug wie in der Lehre der Kirche gewahrt werde. Diese Wahrung versteht denn auch Hahn als das eigentlich reformatorische Anliegen, das er gegen die römische Messe glaubt geltend machen zu müssen. Es ist damit aber gleichwohl höchstens innerhalb katholischer Kontroverstheologie die Partei derer ergriffen, die auf dem rechten Flügel mit Söhngen und vielen anderen schon immer einem gottesdienstlichen Pelagianismus feindlich gegenüber gestanden haben. Das eigentliche Anliegen Luthers ist dabei aber noch gar nicht im Blick. Dieses nämlich stellt nun in der Tat den „*Wort*-Charakter" des Gottesdienstes gegen dessen kultisch-sakramentale Konzeption. Das hat Hahn offenbar nicht verstanden, wenn er die Formulierung Luthers über das Wesen des Gottesdienstes in der Torgauer Predigt für bedenklich, weil die Gefahr einer Intellektualisierung in sich tragend, ansieht (S. 130). Diese Formulierung werde „dem eigentlichen Geschehen des Gottesdienstes nicht gerecht", sagt er schon in der Einleitung (S. 13). Er sagt zwar auch, die Formulierung sei richtig, „zumal wenn wir bedenken, wie unerhört gefüllt für Luther der Begriff des Wortes Gottes war" (S. 130). Aber hat Hahn das hier zu Bedenkende wirklich „bedacht"?

Immer dann, wenn vom „Wort" die Rede ist, pflegt er die Gefahr der „Intellektualisierung" zu sehen. Aber gerade das läßt Rückschlüsse auf Hahns Wortverständnis zu. Nicht minder macht es höchst bedenklich gegen das, was er unter dem „Geschehen" versteht, in dem sich die Teilhabe am himmlischen Gottesdienst „in dessen Mittelpunkt das Selbstopfer des Hohenpriesters Christus steht" (ebda.), ereignet. Eine ausdrückliche Untersuchung der Bedeutung des *Wortes*, sowohl des Wortes, das Fleisch ward, als auch des den Fleischsgewordenen bezeugenden Wortes, wird in dem Buch nicht unternommen. Ich vermute, daß Hahn sich neben den angegebenen Gründen eigentlich deshalb dessen für enthoben hielt, weil er nach dem fragt, was im Gottesdienst *geschieht*. Sollte das aber der Fall sein, so enthält schon die Meinung, man *könne* und *dürfe* so verfahren, den Grundfehler des ganzen Buches. Denn das „Gewaltige", das im Gottesdienst geschieht, *ist* nichts anderes als das *Wort* Gottes. Und es geht weder darum, das Geschehen und das Wort überhaupt, noch darum, das Liturgische, das Kultische bzw. Sakramentale mit der Wortverkündigung im Besonderen irgendwie ins Gleichgewicht zu bringen, sondern darum, auf die Frage zu antworten, was es heißt, daß im Gottesdienst, mit welchen Mitteln er auch je und je gestaltet werden mag, nichts anderes als Gottes Wort geschieht. Daß – nach Luther – Gott im Gottesdienst mit uns redet durch sein heiliges Wort kann doch nur für den, der sich des Denkens und Vernehmens ziemlich entschlagen haben muß, weniger sein und eine „Verarmung" bedeuten im Vergleich zu der Rederei von der Teilhabe am himmlischen Gottesdienst[1]). Was nämlich der Hebr. in Wirklichkeit verkündigt, das ist gerade mit die-

1) Die „Christuswirklichkeit" (auch „Eschatologische Christuswirklichkeit" (S. 88) wird offenbar supranaturalistisch oder übergeschichtlich gedacht. Man wird in sie „hineingetaucht" (durch die Taufe) (ebda.). Es findet durch den Gottesdienst, insbesondere durch die Sakramente ein „Überfluten" des ganzen Lebens des Christen statt (ebda.). Das Abendmahl „stellt die Gemeinschaft mit seinem Kreuz und Auferstehung her" (ebda.). Man wird in die „eschatologische Christuswirklichkeit hineingezogen" (ebda.). Obwohl in diesem Zusammenhang Joh. 5 7 das „In-seinem-Wort-bleiben" zitiert wird, so hat dies doch nicht die bewußte Konsequenz für Hahn, jene „Christuswirklichkeit" entschlossen als „*Wort*-Wirklichkeit" zu verstehen. Man hat vielmehr den Eindruck, daß er die objektive, eschatologische Christuswirklichkeit weit *über* das *Wort* stellt, sie aber jedenfalls von ihm unterscheidet. Auf jene Wirklichkeit scheint das Wort nur hinzuweisen. Die Wirklichkeit selbst ist aber für ihn nicht das Wort. Es kommt Hahn offenbar nicht in den Sinn, das „Hinweisende", das „Über-sich-selbst-Hinausweisen" des biblischen Textes auf das *verbum* Dei *externum* zu beziehen. Das „Letzte" ist für ihn scheinbar eine *alles* Wort transzendierende, objektive Mysterienwirklichkeit. Auch hier vertauscht Hahn unwillkürlich biblische Interpretamente (z. B. das „Eintauchen" bei der Taufe) mit dem Interpretandum, daß das Wort *Fleisch* ward, daß die Wirk-

ser Formulierung Luthers schier unüberbietbar ausgelegt. Man sieht den Wald vor Bäumen nicht, wenn man in der Absicht, der Gefahr der Intellektualisierung zu entgehen, sich die schlichte Tatsache entgehen läßt, daß das Dokument, das wir nach Wesen und Ursprung und Inhalt des Gottesdienstes allein befragen, diejenige Wortverkündigung ist, die im Neuen Testament ihren Niederschlag gefunden hat. Dieses Faktum, daß Gott zu den Vätern geredet hat, daß nichts anderes als sein Wort an ihnen geschah, und daß diese wiederum in Gebet und Lobgesang zu ihm geredet haben, wie daß sie dieses Faktum bezeugten, das ist der Ursprung und das Wesen des Gottesdienstes. Und es bleibt bei diesem Ursprung und Wesen gerade auch im Sakrament, in der Liturgie, in seinen kultischen Formen. Sein Inhalt ist, was Gott sagt. Gottes Wort ist artikuliertes Wort der Gnade in Gottes Gericht. Und es ist geschehendes-geschichtliches Wort, fleischgewordenes Wort in Jesus Christus. Die Wortverkündigung ist das Sacramentum audibile *dieses Wortes* Gottes. Das Sakrament ist das verbum *visibile dieses* Wortes, mag uns das intellektualistisch erscheinen oder nicht. Damit sind wir zum Ausgangspunkt unserer Besprechung des Buches von Hahn zurückgekehrt. Dort sagten wir, im Gottesdienst geschehe nichts anderes als das, was das Wort Gottes Heiliger Schrift sagt. Es geschieht ein Sagen. Es geschieht die Sprache der Liebe Gottes. Teilhabe an diesem Geschehen ist in keinem Sinne Teilhabe an einem Kult. Auch nicht an einem Kultakt Gottes im Himmel, sondern sie ist Teilhabe daran, daß Gottes Wort geschieht. Und zwar ist die Teilhabe nicht das Ergebnis eines zweiten Aktes göttlicher Mitteilung an mich, nachdem der erste Akt schon in der Vollbringung eines in sich fertigen, objektiven Heilswerkes Gottes bestanden hätte – das ist ja die verzweifelte Vorstellung und Aufgabe aller Kultreligiosität, daß die Teilhabe in einem zweiten Akt erst noch hinterher kommen muß –. Vielmehr besteht Gottes Heilswerk selbst bereits darin, Gottes Selbstmitteilung zu sein. Das *ist* schon das Heil, daß Gott zu uns redet durch sein heiliges Wort und daß dieses Wort geschieht. Auch die Teilhabe ist hier nichts, was der Kult als Mittel der Bezeugung herstellt oder „schenkt", sondern das, was dieses heilige Wort selbst vollbringt, sofern es, einmal ergangen, „läuft" und „im Schwange" bleibt, und also für alle Male ein und dasselbe, selbstmächtige Wort bleibt, das nicht leer zurückkommt. Damit haben wir nicht der Theorie das Wort geredet, daß im Gottesdienst die Predigt vor dem Sakrament den Vorrang habe. Das ist so in keiner Weise unsere Meinung. Wohl aber haben wir damit darauf hingewiesen, daß es mißlich ist, wenn eine Gottesdiensttheologie wie die von Hahn aus der Schrift erheben will, was

---

lichkeit Christi die Wirklichkeit und Wahrheit des *Wortes* ist, daß Gott in Jesus Christus dem Menschen geschichtlich begegnet.

im Gottesdienst eigentlich geschieht, dabei aber für eben diese Schrift als Wort Gottes nicht den entscheidenden Platz anzugeben weiß, den sie als das Wortzeugnis im gottesdienstlichen Vollzug selbst hat. Gottesdienst ist Schriftauslegung. Rechte Schriftauslegung heißt Gott zu Worte kommen lassen. Das aber heißt hören und zu Gehör bringen, daß und in welcher Weise in diesem Worte unser Heil und Unheil zur Sprache kommt. Dazu gehört auch, daß im Zuge solcher Auslegung das Sakrament recht gebraucht werde. Denn der rechte Gebrauch der Sakramente ist nichts anderes als ihre rechte Auslegung im Wort. Es ist allein das Wort der rechten Auslegung, das das Kultische im Dienste der Auslegung, ja auch der Selbstauslegung Jesu Christi (Abendmahlsworte) wirklich festzuhalten vermag und es davor bewahrt, die Herrschaft über das Wort auszuüben. Weil Hahn den Wortcharakter des Gottesdienstes zugunsten des kultischen Geschehens in den Hintergrund drängt, darum entfesselt er den absoluten Kult. Er vermag nicht mehr, wie Luther, das Geschehen und das Wort zusammenzudenken und kann daher den Gottesdienst der Gemeinde nicht als den Ort verstehen, an dem das Wort geschichtlich ergeht und wirkt. Für ihn ist „Wort" potenziell intellektualistisch. Deshalb bedeuten für ihn Luthers Formulierungen eine „Verarmung" des Gottesdienstes. Ist aber so einmal das Wort aus der Mitte des Gottesdienstes (und damit ja auch aus der Christologie) herausgelockert, dann hat schon der evangelische Gottesdienst seinen Halt verloren und verfällt seiner inneren Rekatholisierung. Nur weil dies eine allgemeine Erscheinung innerhalb der evangelischen Kirche ist, die sie in ihrer Existenz bedroht, haben wir es für nötig gehalten, uns so eingehend mit dem Buche von Hahn zu beschäftigen. Wir verdanken sämtliche Schriften des Neuen Testamentes und auch die des Alten der Tatsache des „Und Gott sprach . . . und es geschah also". Sie, diese Schriften, sind Verkündigung dieses Wortes nicht anders als durch das Wort. Unter Berufung auf sie ist Gottesdienst Verkündigung dieses „Und Gott sprach . . ." und die Antwort des Glaubens darauf. Gottesdienst ist solche Verkündigung in „Wort und Sakrament", in *beidem* auf verschiedene Weise. Etwas anderes ist auch der Hebr. nicht. Ist er auch weithin recht didaktisch, so ist er darum doch Verkündigung des „Und Gott sprach . . .", das er ja auch ausdrücklich an den Anfang des Briefes setzt. Gerade dieser Brief will auslegend, belehrend trösten, mahnen, ermutigen. Er will Hoffnung „machen" durch den Hinweis auf den, der die Hoffnung ist. Das darf nicht übersehen werden, wenn man diesen Brief nach dem fragt, was er vom Gottesdienst sagt. Es darf nicht übersehen werden, daß dieser Brief selbst sich als Gottesdienst versteht und auch verstanden zu werden wünscht. Das übersieht Hahn. Jedenfalls hat es für das Buch nicht die Folge, daß es dem im Gottesdienst verlesenen gesprochenen Wort, sei es der Predigt, sei es der Liturgie, sei es auch der Sakramentsspendung

wirklich auf den Grund geht und nach seiner Bedeutung für den Gottesdienst fragt. Was hat es mit diesem Wort auf sich? Das, und nicht die Frage nach einem christlichen Kultgeschehen ist die Kernfrage des christlichen Gottesdienstes. Daß wir mit Gott die Kommunikation im Wort und nicht im wesentlich stummen „Kultmysterium" haben, das ist das eigentliche Wunder und Geheimnis Gottes. Daß die Schöpfung so gut wie die Erlösung geschehendes Wort Gottes sind, das ist in sich selbst theologisch nur in der diesem Geschehen eigenen „Kategorie" der Geschichtlichkeit zu begreifen. Zur Geschichte gehört die Zeit, gehört auch diese Erde als Raum. Das Wort, durch das die Zeit dieser Erde da ist, gehört in die Sprache Gottes, mit der Er den Menschen zu seinem Gegenüber gemacht hat, das den Spruch und Anspruch seines Schöpfers vernimmt und die Sprache seiner vergebenden Liebe sehr wohl versteht; denn es ist das Menschliche des Menschen, daß er gegenüber dieser Sprache ein Verantwortlicher ist. Das aber heißt, daß er hört und auch auf jeden Fall, so oder so, antwortet. Er ist auf alle Fälle, so oder so ein Antwortender, auch wenn er schweigt. Seine Antwort ist immer auch Entscheidung. Wer immer dies vom Menschen sagt, der bezeichnet damit des Menschen Geschichtlichkeit. Wer aber Geschichtlichkeit sagt, der bewegt sich weit ab vom Kultischen; denn das Kultische ist wesentlich ungeschichtlich. Es ist eine Gestalt und ein „Geschehen", die ihr Wesen darin haben und treiben, Gott und die Welt unpersonal als Natur und Übernatur, als Substanzen und als Prinzipien, als ungeschichtliche „Mächte" und „Gewalten" zu nehmen. Ob nun das kultische Geschehen als ein von „oben nach unten" oder umgekehrt gerichtetes Kontaktgeschehen gedacht oder dargestellt ist, ändert gar nichts daran, daß innerhalb dieses Geschehens für das Wort nur noch eine spirituelle Bedeutung möglich ist. Es kann nur noch „Deutewort", nicht aber mehr geschichtliches Wort des Lebens sein. So ist das Kultische wesensnotwendig Spiritualisierung oder „Intellektualisierung" des Wortes schlechthin. Und das wiederum ist gleichbedeutend mit Entgeschichtlichung des Menschen. Wo nämlich das Wort Schall und Rauch wird, da schwindet auch die geschichtliche Existenz und wird zu einem „Naturprozeß", da verliert dann aber auch der Glaube seine Geschichtlichkeit und damit sich selbst und wird verwandelt in die „Teilhabe" an so etwas wie Übernatur oder Übergeschichte einer himmlischen Festversammlung. Wenn Hahn aus der löblichen Absicht heraus, der Spiritualisierung und Intellektualisierung des Wortes zu entgegehen, seine Zuflucht in der vermeintlichen Handfestigkeit des absoluten Kultes sucht, so begibt er sich damit genau dahin, wo allermeist das geschieht, was er gerade *nicht* will. Das Kultische rettet weder die Wahrheit und Wirklichkeit des Wortes noch die dadurch allein gesetzte Geschichtlichkeit des Glaubens. Nicht zum Kult, sondern eben zum Wort muß gerufen werden, wenn man seine rettende und

schaffende Gewalt bezeugen will. Man kann dem Wort nicht aufhelfen, wenn man ihm schon von vornherein nichts zutraut. Man muß ihm zutrauen, daß es tut, was es sagt, und wir werden erfahren, daß nicht das Wort der Hilfe und Überhöhung durch das Kultische bedarf, um recht zum Zuge zu kommen, sondern wir des Wortes bedürfen und gar nichts sonst, um gerettet zu werden. Das Kultische hat nur insoweit ein Recht im Gottesdienst, als es dem Worte zu Diensten sein kann. Und es hat insoweit im Gottesdienst auch gar nichts zu suchen, als es das Wort in seine Gewalt zu bekommen sucht, oder es überbieten will. Es hat also überhaupt kein eigenständiges Recht und keinerlei Grenzen eines solchen. Dieses Recht hat das Wort allein und unbegrenzt. Es geht auch nicht an, das, was Paulus von des Gesetzes Ende und Erfüllung sagt, so direkt auf das Kultische zu übertragen, wie Hahn das zu tun scheint. Denn Kult ist nun einmal nicht dasselbe wie Gesetz. Und die Werke des Gesetzes sind nicht schon als solche auch kultische Werke. Das Gebot ist Wort Gottes, nicht aber der Kultus oder *ein* Kult. Gott will mich ganz, d. h. er will, daß ich für ihn da bin, weil ich Gottes bin, weil Gott ganz für mich mein Gott ist. Er will mich in Freiheit, als Person geschichtlich, das aber heißt, daß ich ihn liebe. Und er will, daß ich aus eben dieser Liebe heraus für den Nächsten da bin. Das ist sein Gebot, das in seinem Sohne erfüllt ist an uns allen. Das ist schon alles. Und es ist genug. Da ist der ganze „Kult" Jesu Christi. Dieser Kult heißt aber Gehorsam. Er besteht im Hören und Tun des Wortes Gottes. Daneben und darüber hinaus gibt es keinen anderen Kult, kein Kultisches, das Jesus beendet und erfüllt hat wie das Gesetz. Deshalb ist auch lediglich das *Wort* im Wort und Sakrament dasjenige, was uns die Teilhabe gewährt. Unsere Teilhabe ist Teilhabe an dem, was Gott in seinem Sohne geredet hat, nicht mehr und nicht weniger, und auch nichts anderes.

Es steht mit dem Kultischen nicht einmal so, wie es mit der Beschneidung steht. Denn diese ist von vornherein nicht ein Kult, sondern ein Zeichen im Dienst des erwählenden Wortes Gottes. Sie ist abgeschafft und abgelöst durch das Zeichen des neuen Bundes: die Taufe. Auch steht es nicht so mit dem Kultischen wie mit dem alttestamentlichen Tempeldienst, sofern auch er in demselben Sinne wie die Beschneidung im Dienste des erwählenden Wortes Gottes steht. Auch er ist erledigt auf Golgatha.

Mit dem Kultischen steht es wie mit allem Heidentum schlechthin. Es ist *nichts*, gar nichts mit dem Kultischen, wie es nichts, gar nichts mit heidnischen Göttern und Mythen ist. Denn seit in Christus das Wort Fleisch ward, gibt es kraft des Dienstes, den Gott damit der Welt erwiesen hat, verantwortliche Geschichte des Menschen vor Gott, gibt es die Vergangenheit des Nichtigen. Wie alles Nichtige ist auch das Kultische vergangen. Seine Zeit ist dahin, wie die Zeit des Heidentums dahin ist. Denn Kult und Heiden-

tum ist dasselbe. Seine Zeit ist so dahin, wie unsere Sünde und unser alter Adam dahin sind, auch wenn sie sich noch so sehr melden. Eine andere Zeit ist da. Es ist die Zeit des fleischgewordenen Wortes. So mag es denn eben als das Nichtige in demselben Gottesdienst sein, der die Nichtigkeit des Nichtigen immer wieder proklamiert als ein irdenes Gefäß. Wir haben keine anderen Gefäße. Sind wir doch selbst auch nur solche Gefäße. Samt unserem Kult sind wir schon dem Tode überantwortet. Unsere Hoffnung ist nichts, das wir sind oder an Nichtigem haben, sondern das ist ganz allein das Wort, das die Toten lebendig macht. Daß wir uns im Gottesdienst kultisch gebärden – wir tun das ja immer auf irgendeine Weise – ist nicht das Zeichen unseres Reichtums, sondern unserer Nichtigkeit vor dem Wort. Daß es als solches auch angesehen und gehandhabt wird, das scheint es mir zu sein, was gegen Hahn und all die anderen Apologeten des Kultischen im evangelischen Gottesdienst geltend zu machen ist. Hiermit möchte ich die Auseinandersetzung abbrechen, nicht ohne bemerkt zu haben, daß die von ihm gebotenen, hier nicht zur Sprache gekommenen Exegesen, die dabei benutzten Kommentare in vieler Hinsicht unterbieten und unter dem Fehlen einer durchgeklärten Begrifflichkeit leiden.

I. Der Gottesdienst in katholischer Sicht

Prolegomena

Josef Pieper: Muße und Kult, München 1949, Hegner-Bücherei im Kösel-Verlag 99 Seiten.

(Die Abhandlung will als Ganzes gelesen sein. Auf Stellenangabe ist daher im allgemeinen verzichtet.)

Bei der Besprechung des Buches von Hahn hat es sich gezeigt, daß die Auflösung des Wortcharakters des gottesdienstlichen Geschehens gleichbedeutend mit der Preisgabe seiner Geschichtlichkeit ist. Wir haben auch gesehen, daß jene Auflösung und Preisgabe nur die negative Seite von so etwas wie „Rekultivierung" des Gottesdienstes ist. Das aber bedeutet auf alle Fälle Annäherung an die katholische Konzeption des Gottesdienstes. Auch das haben wir zu zeigen versucht.

Nun wird freilich jene Rekultivierung des Gottesdienstes, wie sie innerhalb der evangelischen liturgischen Bewegung und Theologie überhaupt sich abzeichnet, keineswegs im Sinne einer solchen Annäherung an das Katholische gewollt. Im Gegenteil: weithin jedenfalls weiß man sich betont von der katholischen Meßtheologie geschieden. Es ist aber die Frage, mit welchem Recht man das meint. Vielleicht sind die freilich noch bleibenden Unterschiede keineswegs in dem Sinne kirchentrennend, in dem jedenfalls

Luthers Theologie des Gottesdienstes sich selbst noch verstanden hat. Es könnte sein, daß der bleibende Rest eines Dissensus das Maß und die Qualität dessen nicht übersteigt, was innerhalb der katholischen Kontroverstheologie durchaus möglich und üblich ist. Sei dem nun wie ihm wolle: auf jeden Fall ist es eine sehr dringliche Aufgabe, die neueren katholischen Äußerungen zum Gegenstande sehr genau zu studieren und unmittelbar in die gegenwärtige Diskussion mit hinein zu nehmen. Wenn dies aber in der rechten Weise geschehen soll, dann darf die konfessionelle Zugehörigkeit eines Autors nicht als sachliche Festlegung der Richtung dessen gelten, was er sagt. Es wird sich noch zeigen, daß die durch die konfessionelle Zugehörigkeit gezogenen Grenzen keineswegs identisch sind mit dem „Frontverlauf", welcher durch die verschiedenen Äußerungen zur Sache selbst gezogen wird. Dieser Einsicht folgend haben wir durch die Gegenüberstellung von Hahns Thesen mit Äußerungen von Gottlieb Söhngen zu erkennen gegeben, daß hier weit größere Übereinstimmung ist, als der konfessionellen Zugehörigkeit nach anzunehmen wäre. Es muß hier aber auch dies betont werden, daß mit der Einordnung der Gedanken eines evangelischen Verfassers in die katholische Theologie noch kein Argument und keine Wertung für oder wider die Gedanken selbst gegeben ist.

Der Eintritt in die katholische Welt des Kultischen eröffnet den Blick auf ein Bauwerk von bezwingender Schönheit und Größe. Dieses Bauwerk ist errichtet in der herrlichen „Landschaft" der griechischen Antike. Die Götterfeiern, das Festliche der kultischen Begegnung kennzeichnen diese Landschaft, die durch den christlichen „Dom" gekrönt wird. So wird der Tempel nicht eigentlich abgeschafft, sondern nur überboten und das mit seinem Bau und seiner Verwendung Gewollte vollendet, überhöht und überboten. Dies alles nun aber nicht in jener mühseligen Rechtfertigung, durch die die neuerlichen Anstrengungen protestantischer, liturgischer Erneuerungsversuche gezeichnet sind, sondern mit dem guten Gewissen einer Theologie, die weit genug angelegt ist, um in einer nicht zu überbietenden Hierarchie der Werte des Fühlens und Denkens und der Schau aller Religion und aller Philosophie einen vorgesehenen Raum zu gewähren, der zu seinem Teile das Ganze trägt und bildet.

Der katholische Gottesdienst gründet tief in der „Theologie der Hellenen" der vorhomerischen Zeit, in den „unvergänglichen Wahrheiten", die die Griechen „mit frommem und ernstem Sinn" gesagt haben (Eckart Peterich, Die Theologie der Hellenen, Leipzig 1937, Jakob Hegner-Verlag). Er gründet darin nicht anders, sondern ebenso wie in dem Kult des Alten Testamentes.

So ist es denn auch völlig im Sinne dieser Konzeption, wenn J. Pieper seinem Büchlein über „Muße und Kult" zuerst aus den „Gesetzen" des Pla-

ton (635 c–d) und sodann aus dem Psalter einen Vorspruch gibt (Psalm 46 11 „Seid stille und erkennet, daß ich Gott bin" = „Habt Muße und erkennet, daß ich Gott bin.").

Fest und tief ist der katholische Gottesdienst als Kult eingewurzelt in dem allgemein-menschlichen Phänomen des Kultischen. Das Kultische seinerseits bedarf der Muße. Was ist es mit dieser Muße? Diese Frage wirft Pieper auf. Er bestimmt die Muße als das „Fundament der abendländischen Kultur", indem er den aristotelischen Satz: „Wir sind unmüßig, um Muße zu haben" interpretiert (Nikomachische Ethik 10 7 [1177 b]). Diese Interpretation geschieht im Kontrast zu dem „Anspruch der totalen Arbeitswelt". Diese Arbeitswelt ist unsere Welt. So lesen wir. Aus ihr ist die Muße nahezu total verbannt. Nicht erst der „Arbeiter", den wir als solchen zu bezeichnen pflegen, sondern auch schon der „Geistesarbeiter" hat sein Leben in der totalen Arbeitswelt. Vor dem „Industriearbeiter" ist schon das Denken, ist schon der Mensch als Denkender „mußelos", von dem „Richtbild der Arbeit" beherrscht. Die kantische Philosophie und das Philosophieren Kants gelten für Pieper wesentlich bereits als Arbeit, Angriff, Eingreifen, Aktivität, Erforschung, Bewältigung und in alledem als Mühe. Kant ist selbst bereits „Geistesarbeiter" par excellence, bevor es den „Arbeiter" im geläufigen Sinn gibt. Das heute herrschende Richtbild der Arbeit geht auf „unbedingte Tätigkeit". Ihr Ethos ist das Ethos der Mühe und des Schweren. Man könnte sagen: was nicht „Mühe und Arbeit gewesen ist", das ist auch nicht „köstlich". „Arbeit und Fleiß" gelten als das eigentliche Geheimnis allen Erfolges in der Welt. Ja, die totale Arbeitswelt, der totale Arbeitsstaat und das totale Arbeitsethos sind immer schon vorausgesetzt, bevor es überhaupt zu einem der neuzeitlichen totalitären, politischen Systeme kommen kann. Man wird mit Pieper sagen können, daß jene politischen Systeme nichts anderes als bestimmte Gestaltungen und Gestalten der totalen Arbeitswelt sind, während eben diese „Welt" durchaus auch da sein kann und da ist, wo es noch keine totalitären Systeme gibt, oder wo diese schon Zusammengebrochen sind.

Das wesentliche Charakteristikum der totalen Arbeitswelt, die Pieper in weitgehender Übereinstimmung mit Ernst Jünger sieht, ohne sie auch so zu bewerten wie dieser, ist ihre Mußelosigkeit. Nicht als ob es dort keine Mühe und keine Arbeit gäbe, wo die Muße noch das Leben und Denken bestimmt. Im Gegenteil. Auch die Muße setzt voraus, daß das Leben sonst Mühe und Arbeit ist. Wo aber die Muße noch ihren Sitz im Leben des Menschen hat, da ist dieses Leben nicht *nur* Mühe und Arbeit. Die Arbeit ist dann nicht mehr der absolute Sinn und Wert des Lebens. Das sagt Platon in dem bereits genannten Vorspruch: „Die Götter aber, sich erbarmend über der Menschen zur Arbeit geborenes Geschlecht, haben ihnen, zur Erquickung

in der Mühsal, die wiederkehrenden Götterfeiern gesetzt und ihnen zu Festgenossen die Musen und den Musenführer Apollon und den Dionysos gegeben, auf daß sie, sich nährend im festlichen Umgang mit den Göttern, wieder Geradheit empfingen und Richte" (In der Übersetzung von Pieper).

In der totalen Arbeitswelt gibt es wohl auch die „Ruhepause", die Erholung, die Freizeit, das Wochenende, die sogenannte Entspannung, das Ausspannen, die Zerstreuung und dergleichen. Es gibt da wohl auch „Freude". Aber das alles ist doch völlig mußelos, weil es von vornherein von der Arbeit aus und um der Arbeit willen gedacht und konzipiert ist. Die „Freude" soll Kraft geben zu neuer Arbeit (absichtlich). Die Arbeit ist der Sinn und der Zweck der Pause, der Untätigkeit, selbst der Trägheit und Faulheit. Aber in sich selbst hat die Pause der Untätigkeit keinen Sinn. Und schon gar nicht ist etwa die Arbeit um der Muße willen da. Der Mensch ist nicht da, um zu feiern, um dadurch „Richte" und „Geradheit" im festlichen Umgang mit den Göttern zu empfangen. Er ist da, um zu arbeiten. Die Muße hat keinen Inhalt, es sei denn die Arbeit als ihren Zweck. Die Muße ist selbst der aller Arbeit als solcher innewohnenden Zweckgerichtetheit unterworfen und insofern – paradox genug – zu einem schweren Stück Arbeit gemacht. So frißt die totale Arbeitswelt auch die Muße auf und wandelt sie in die Rastlosigkeit des Betriebes eines höchst anstrengenden Vergnügens, das ähnlich ermüdet wie die Arbeit. Das Vergnügen ist selbst Aktivität.

Nicht so die Muße. Sie ist Nicht-Aktivität. Sie ist Schauen und Anschauen, Hinblicken. In der Muße überläßt sich der Mensch dem Sagen des Seienden. Er verhält sich ganz und gar empfangend. Er *wird* genährt und beschenkt durch die Götter, die ihn, den Menschen in der Muße, zum Festgenossen machen, dem der Musenführer Apollon und Dionysos begegnen wird. In der Muße gibt es ein Vernehmen, Erkennen und Verstehen, das nur dem möglich ist, der von der Arbeit läßt, von ihr wirklich ruht. Es ist das Vernehmen der Kontemplation. Sie ist nicht die Unterbrechung der Arbeit, sondern ihre „Einfriedigung", möchte ich sagen. Darin ist sie geborgen. Wenn einmal der Mensch der Arbeit nicht mehr fähig ist, dann bleibt ihm die Stille, die Ruhe und schließlich das Sterben, das auch immer noch die Geradheit und Richte aus dem Umgang mit den Göttern empfangen kann.

Wo die totale Arbeitswelt den Menschen in sich aufgesogen hat, da hat er keine Zeit. Das ist gleichbedeutend damit, daß er keine Muße mehr hat. Denn die Muße ist Zeit-Haben. Sie ist die Gelassenheit in der Zeit. Sie gibt das Innesein der Wahrheit des Seins in der Zeit. Und wie die Absolutsetzung der Arbeit die ganze Welt des Menschen in die absolute Arbeitswelt verwandelt, wie sie den Menschen an den „Arbeitsprozeß fesselt" – ganz gleich ob er „Geistesarbeiter" ist oder nicht – und also proletarisiert, so bedeutet das Leben, in dem der Arbeit die Muße gegenüber steht und di

letztere höher steht als die Arbeit, ebenso eine grundlegende Verwandlung der Welt des Menschen. Denn allein durch die Muße tritt die Welt des Menschen in den Horizont dessen, was über den Menschen und seine Welt hinaus ist. Sie bekommt ein „Fenster" zu etwas hin, einen Ausblick auf etwas, was nicht der Mensch und nicht seine „Welt" ist, in dem aber doch beide gründen. Dieses „Etwas" ist irgendwie „höher" als alle Arbeitsvernunft.

Gibt es aus jener totalen Arbeitswelt heute ein Zurück in die Überwelt der Muße? Ist der Arbeiter je noch einmal einer Muße fähig? Kann ihm der Bereich der Muße überhaupt noch erschlossen werden?

Diese Frage bejaht Pieper. Zugleich aber auch verneint er die Zulänglichkeit verschiedener, vorliegender Versuche, die auf die Verwirklichung eines Richtbildes von der Muße aus sind. So haben sich die „humanistischen Wege" zur Rückgewinnung der Muße für das Leben als unzulänglich erwiesen, ebenso auch all die Bemühungen der Aktivierung eines musischen Lebens in der Jugendbewegung, deren Nachwirkungen ja heute noch in der Lehrerbildung eine gewisse, dahinkümmernde Rolle spielen.

Alle diese Bemühungen mögen wohl illusionär romantische Verwirklichungen von Muße sein, sie sind keine echte „innere Ermöglichung" der Muße. Der wahre Geist der griechischen Antike ist nicht heraufzubeschwören. Dies kann nur der für möglich und sinnvoll halten, der die Gewalt der totalen Arbeitswelt und ihres Richtbildes unterschätzt und an die Rückgängigmachung der Geschichte glaubt, allein schon aus dem Vertrauen in die Kraft des Denkens heraus. Die innere Ermöglichung der Muße kann es nur vom Kult her geben. Das ist die entscheidende These der Abhandlung von Pieper. Wer da meint, die Muße sei zu haben „abgetrennt vom Kult", dem wird unter der Hand die Muße „müßig". Nur vom Kult her ist eine „Neubegründung des Bereiches der Muße" möglich. Jetzt sind wir mit sicherer Hand, wie von selbst an die Pforte des Heiligtums des katholischen Kultes geführt. Hier strömt ununterbrochen in festlicher Zeit an feierlichem Ort im „arbeitsmäßig ungenutzten", der heiligen Muße geweihten Raum das kultische Leben, wie es schon die Hellenen kannten. Gekrönt und überhöht durch die Eucharistie. Hier ist nicht Geschichte rückgängig zu machen. Hier ist schon immer und immer noch – als ob nichts anderes geschähe – Kult *gegenwärtig*.

Hier allein können die Fesseln, durch die der Mensch an den Arbeitsprozeß gefesselt ist, wirksam gelöst werden. Hier kann in unendlicher christlicher Vertiefung und Überhöhung immer noch wahr werden, gesehen und geschmeckt, was Pieper in seinem Vorspruch den Platon hat sagen lassen.

Längst hat schon Thomas von Aquin in allen Kult auf Erden die christliche Substanz tief hineingesenkt und hat in großartigem, theologischem

Denken in harter Arbeit am Begriff, aber auch mit der Muße, die dem Denken das Geschaute übergibt, den Kult als das eigentliche Geheimnis der Muße mit dem Kreuz, dem Mysterium der Liebe Gottes vermählt.

Das Sakrament ist die Gestalt des Kultes. Es ist das Zeichen der unsichtbaren Wirklichkeit jener Liebe. Und es ist das „Hinreißende" in ihm, das den Menschen „wie in einer Entrückung" über sich selbst, über seinen Werktag, seine Arbeitswelt hinaushebt in die obere Welt. Wohl mit Bedacht hält sich Pieper mit seiner Abhandlung über Muße und Kult in den Grenzen dessen, worin er mit herzlicher Zustimmung all derer rechnen möchte, die heute den Verlust der Muße im Angesicht einer immer grauenvoller werdenden totalen Arbeitswelt beklagen. Wer wird bestreiten wollen, daß hier eine Sicht unserer Zeit in den Blick kommt, die wahr ist? Wer wird verkennen, daß und wie Pieper die Leiden in unserer Zeit und Welt nicht nur an ihren äußeren Erscheinungen, sondern auch an ihren Ursachen erkennt und durchleidet? Wer wird übersehen wollen, wie sehr es Pieper gelingt, die „Erzväter" des abendländischen Denkens und die Väter der abendländischen Christenheit in unsere Situation hineinreden zu lassen? Wer wird nicht den so wohl gemeinten Ruf zurück zum heiligen Kult in seiner „hinreißenden" Unwiderstehlichkeit empfinden? Wer fühlt sich dadurch nicht angeleitet, das unermeßliche Erbe der abendländischen Vermählung des Hellenentums mit der Bibel und ihrer Verkündigung in seiner lichtvollen Schönheit und umfassenden Struktur zu erschauen?

Was sind im Vergleich zu dieser Sprache, in der so vollmächtig zu uns geredet wird, die innerprotestantischen Bemühungen um die Re-Kultivierung des Gottesdienstes? Das alles erscheint einem so wenig gekonnt und zu Ende gedacht, so stückwerkhaft, so ängstlich um sich blickend, so halb im Verhältnis zu der Übermacht an Gedanken und an innerer Substanz der katholischen Denker und ihres Denkens! Ist nicht das meiste von dem, was die protestantische liturgische Erneuerungsarbeit geleistet hat, bei weitem überboten und überholt und in allen Konsequenzen abgemessen durch das katholische Denken vom Kult? Man darf wohl sagen, daß in all den protestantischen Bemühungen eben zu viel „Mühe", zu viel Schweiß und Anstrengung, „Leistung" und „Arbeit" steckt und zu wenig Muße, Mühelosigkeit und Gelassenheit, als daß auf diesem Wege die doch unverkennbare Intention der rechten Aneignung des Kultischen noch möglich wäre. Aber lassen wir das einstweilen.

Wir kehren zu den von Pieper gegebenen Prolegomena des katholischen Gottesdienstes zurück und werden im weiteren Verlauf unserer Besprechungen noch Gelegenheiten genug finden, an denen gezeigt werden muß, daß man den protestantischen Äußerungen zur liturgischen Erneuerung des Gottesdienstes nur alle Gerechtigkeit und Ehre antut, wenn man sie im Lichte

der katholischen Gottesdienstheologie sieht. Zu einem förderlichen Urteil wird man erst dann kommen können, wenn die jetzt in Rede stehende katholische Position unter dem Gesichtspunkt dessen, was wir bereits von der „Geschichtlichkeit" des Gottesdienstes sagten, gründlich erörtert sein wird. In eine solche Erörterung treten wir nunmehr mit Pieper ein.

Piepers Hoffnung ist, „es möchten die vielfachen Anzeichen, die intra et extra muros auf ein Wiedererwachen des Sinnes für das Kultische hindeuten, sich nicht als trügerisch erweisen. Denn, noch einmal: von menschlicher Neugründung kann die Entstehung eines echten Kultes nicht erwartet werden; es gehört zur Natur des Kultes, daß er aus göttlicher Setzung seinen Ursprung nimmt (auch dieses ist in unserem platonischen Vorspruch mit ausgesagt)" (S. 86).

Nur wo diese Hoffnung sich bewahrheitet, werden das Musische und die Muße den Menschen noch einmal aus dem Inferno der totalen Arbeitswelt retten und ihn heilen können. Denn der „Hervorgang" (S. 85) „des Musischen aus dem Kult, der Muße aus dem kultischen Fest" ist ein Strömen, das ohne die Quelle (des Kultes), die sein Ursprung ist, notwendig versickert und versandet. Es ist klar, daß Pieper den Kult als ein Urdatum des menschlichen Lebens nimmt. Für ihn gehört dieses Urdatum gewiß auch mit der Sprache zusammen, ohne die der Mensch nicht Mensch ist. Nun ist die ganze Abhandlung nicht so angelegt, daß es in ihr darauf ankäme, das Kultische noch präziser zu bestimmen, als dies das Thema Muße und Kult erfordert. Aber immerhin: die gegebenen Bestimmungen lassen durchaus schon erkennen, was gemeint ist. Gemeint ist mit Kult die unverwechselbare Kontaktstelle, an der der Mensch über sich selbst und seine Welt hinaus „den feierlichen Umgang mit den Göttern" hat. Diese Bestimmung sagt das Entscheidende aus. Denn das Wort „Umgang" schließt schon ein, daß in einem kultischen Akte „Vergegenwärtigung" oder „Gegenwärtigsetzung" geschieht. Ist doch „Umgang" ebenso wie „Begehung" selbst schon ein kultischer Terminus, der ein „Sich-Gebärden" bezeichnet, das mit der die Gegenwart der Gottheit heraufbeschwörenden Geste identisch sein kann. Ganz gewiß ist hier das „Herstellen" oder „Beschaffen" der göttlichen Gegenwart nicht eigentlich als „Arbeit" im Sinne Piepers zu verstehen. Vielmehr trägt es alle Anzeichen des Mühelosen, der Schau, der Festlichkeit der Muße an sich, wiewohl es deshalb keineswegs nicht das Schwerste von allem zu sein braucht. Und immer wird auch jenes Herstellen im Sinne einer Kooperation zwischen Göttern verstanden sein, je bedeutsamer ein Kult ist. Ja, es kann sogar ein kultischer Vollzug als Ganzer, wie z. B. R. Guardini das einmal in einem Vortrag getan hat, den ich hörte, unter dem Bilde des Flammenbogens zwischen zwei Kohlenstäben verdeutlicht werden, durch die ein elektrischer Strom „von oben nach unten" fährt, und

von denen nur der eine, der „obere", sich zur Kontaktnahme auf den unteren zubewegt. Da ist dann alles Gnade, ein einziger Gnadenkult. Dieses Bild wirkt schön und einleuchtend, je mehr man Zug um Zug die analogische Adäquatheit des Bildes zu dem, was es „bedeuten" will, im Sinne hat. So meint kultisches Handeln immer auch, oft bis zur Grenze des Möglichen hin, gnadenvolle Gegenwart der Gottheit. Man muß sogar sagen, daß dem Kultischen die Tendenz auf totale Gnade der Gottheit hin wesensnotwendig ist. So weit der Mensch dabei „liturgiert", ist er dabei mehr oder weniger darauf aus, oder möchte er doch in die gnadenhafte Gegenwart der Gottheit hinein verschwinden, vor ihr abtreten, oder doch in den Hintergrund treten. Er will als Akteur mit seiner Aktion überflüssig werden. Im Gebrauch der Maske beim Kult zeigt sich das auch an.

Nun fragt es sich aber, ob nicht dieses „Meinen", dieses „Möchten" und „Aus-sein-auf-Gnade" in allem Kulte Gründe hat, die für das Verständnis dessen, was Kult ist, ausschlaggebend sein müssen. Man kann diese Gründe auch schon aus dem platonischen Vorspruch erkennen, in dessen Interpretation Piepers Abhandlung im Grunde ja besteht. Der Vorspruch setzt voraus, daß sich der Mensch in seiner Arbeit als ein „Erbarmungswürdiger" versteht. Er ist ein auf die Götter angewiesener. Die „Mühsal" des „zur Arbeit geborenen Geschlechts" ist der Ausdruck für dieses Selbstverständnis. Es ist nicht allein die Mühsal der Arbeit, die den Menschen zu einem Erbarmungswürdigen macht. Die Existenz in der Welt kennt noch andere Erbärmlichkeiten des Schicksals, der Schuld, des Ausgeliefertseins an die Mächte und Gewalten der Natur usw.

Hier ist die Mühsal der Arbeit nur genannt, weil die Erquickung gerade *ihr* gegenüber in der Muße besteht. Erbarmungswürdig kann der Mensch auch dann noch bleiben, wenn er die Erquickung der Muße erfährt. Denn die Erbarmungswürdigkeit besagt hier nichts anderes, als daß der Mensch sich selbst in seiner ganzen Existenz fragwürdig ist. Er ist als Mensch einer, der nach dem Grunde seiner Existenz fragt. Er ist selbst die Frage nach seinem Woher und Wohin. Jede Antwort darauf, sofern diese als „Lösung" ihn anspricht, ist eine Erbarmung, die ihm widerfährt. Denn er weiß sehr wohl, daß die Antwort auf die Frage, die er selbst ist, empfangen werden muß. Er kann unmöglich aus sich selbst heraus die Antwort auf die Frage geben, die er nicht nur hat, sondern die er ist.

Was es aber nun mit jener Frage und mit der Antwort auf sich hat, das lesen wir nicht bei Platon so wie bei Paulus (Rö 1–3 21) und sonst in der Bibel. Hier gelten die Götter, mit denen der Mensch im Kulte Umgang hat, trotz aller gegenseitigen Versicherungen des Menschen, der darin lebt, als „Antworten", die der *Mensch* sich gegeben hat, wiewohl er weiß, daß sie ihm gegeben werden müssen. Dort erfährt das Fragen und Antworten des Men-

schen, wie er es in seinen Kulten vollzieht, nicht eine unendliche Vollendung und Überhöhung, sondern eine radikale Umkehrung. Dort nämlich wird aufgedeckt, warum der Mensch nach seinem Woher und Wohin fragt und in seiner Religiosität so antwortet, wie er antwortet: Er *fragt,* um sich damit dem zu entziehen, daß er, wer er auch sei, selbst gefragt *ist.* Weil er nicht uneingeschränkt der *Gefragte,* der unendlich Beanspruchte sein will, der er doch wohlweislich ist, darum übertönt er sein Gefragtsein durch sein Fragen. Und er antwortet auf ein Fragen, das nicht von seinem Woher und Wohin, nämlich von Gott ausgesprochen ist, sondern von ihm selbst. So bleibt er die Antwort, zu der er aufgerufen ist, die selbst zu sein er aufgeboten ist, schuldig, indem er da, wo er zur Antwort gerufen ist, von sich aus fragt, und wo er fragen sollte, um antworten zu können, von sich aus antwortet. Und alles das tut er wohlweislich, d. h. wohl wissend, daß er von Gott gefragt ist, aufgeboten zur Antwort, die er mit sich selbst, durch sein Leben zu geben hat, und also wohl wissend, daß er sein Leben darin hat, *verantwortlich* zu sein. Er gilt daher als unentschuldbar. Er weiß auf alle Fälle um Gott und daher auch um Gnade und Erbarmen. Er weiß darum, daß er aus Gottes Wort ist, was er und wer er ist. Daß er darum weiß, „erklärt" sein Verhalten im „festlichen Umgang mit den Göttern". Das will besagen: es macht gerade diesen Umgang als *Verkehrung* deutlich, an die er „dahingegeben" ist, wie Paulus das im Römerbrief ausdrückt.

Jene „Urgegebenheit" des Kultischen ist ihrerseits bereits das Ergebnis einer *Vorgeschichte* im genauen Sinne des Wortes. Es liegt dahinter und darunter verborgen eine geheime „vita ante acta", die die Heiterkeit und das Strahlende auch der Kultfeier der Hellenen beschattet. Sie setzt das Kultische überhaupt unter das negative Vorzeichen der Vorgeschichte des „Sündenfalles", in welchem der Mensch aus einem Gefragten sich selbst zu einem Fragenden macht und aus einem Verantwortlichen zu einem Beantworter seines eigenen Fragens. Mythisch gesprochen: Das Kultische ist keine Urgegebenheit des Paradieses, sondern ein Urdatum *vor* der Tür „zum schönen Paradeis". Das Kultische ist die Ausübung der Schlüsselgewalt zum Paradies mit so etwas wie einem „Nach-Schlüssel". Von daher erklärt sich auch, daß Kult gar nicht Kult wäre ohne die „Imitatio" des Erbarmens Gottes. So verstanden ist aller Kult durch und durch „Imitatio" und in einem ursprünglichen Sinn des Wortes „Il-lusio" (spielender Hinwurf, spielende Darstellung, spielende Gegenwärtigsetzung). Man darf hierbei nur nicht den existenziellen Ernst des Spieles und den Anspruch des Dargestellten auf Wahrheit und objektive Wirklichkeit außer acht lassen. Imitatio und Illusio leben aber in gleicher Weise davon, daß es dem Menschen durch sie gelingt, das, was in ihnen „gesetzt" ist durch den Kult, als die *objektive* Setzung der Gottheit „durchzusetzen" und als solche wirksam zu behaupten. Es ist

nicht von ungefähr, daß eine jede kultische Theologie ohne die Rede von der „Objektivität" ihrer Wirklichkeit nicht auskommt. Die Geschichte, die sich dabei „abspielt", ist aber durchaus ein sehr ernst zu nehmender Umgang mit der Wahrheit des Menschen, mit Gott. Im Kult hat der Mensch sehr wohl mit Gott zu tun. Nur deshalb kann er ernst genommen werden, weil er ein Verhalten zu Gott darstellt. Jedoch handelt es sich um *verkehrten* und *verkehrenden* Umgang. Aber nicht darin schon liegt das Verkehrte und Verkehrende dieses Umganges, daß der Mensch, um an diesem Umgang teilhaben zu können, sich nicht arbeitend verhalte, sondern stille wird und ruht, daß er Muße habe, sondern darin, daß schon *vor* dem Umgang selbst die Götter gesetzt sind, zu denen man sich „alles Guten versehen soll". Die Rolle, die sie zu spielen haben, ist festgesetzt durch den Menschen. Sie sind das Geschöpf des Menschen. Und in dem Ruf zum Umgang mit ihnen in der Muße des Festes ist der Anspruch des Menschen enthalten, schaffen zu können wie Gott, so daß die Götter, die er schafft, auch wirklich sind und Macht haben über den Menschen. Dadurch wird dann aber auch der Umgang, zu dem gerufen wird, verkehrt und verkehrend, denn es soll dadurch dem Menschen eingebildet werden, daß es wirklich die Götter sind, die mit ihm umgehen, daß er sein Leben, seine Erquickung und sein Lebensbrot von ihnen habe. Die leidenschaftliche Interessiertheit daran, daß der Umgang mit den Göttern Umgang mit unsichtbarer, objektiver, metaphysischer Wirklichkeit und Wahrheit ist, ist die Leidenschaft der menschlichen Existenz, die den lebendigen Gott flieht, der den kultischen Umgang mit dem Menschen nicht will, sondern das Hören auf sein Wort (das geschichtliche Empfangen seines Wortes), den Gehorsam, den Glauben. Es steht also nicht so, daß zwar der heidnische Kult eine verkehrte Art und Gestalt des Umgangs darstellt, daß aber dadurch der Umgang selbst als kultischer an sich nicht betroffen wäre. Es ist nicht so, wie mit dem „Benehmen", daß man sich zwar recht oder schlecht benehmen, nicht aber überhaupt nicht benehmen kann, wenn man unter Menschen lebt. Man kann hier nicht sagen, daß man so wenig überhaupt keinen Umgang mit Gott haben kann, so wenig man sich überhaupt nicht benehmen kann. Vielmehr muß man sagen, daß jeder kultische Umgang mit Gott und den Göttern eben wegen der Vorgeschichte, die immer auch mit jedem Kult realpräsent wird, eine radikal ausgeschlossene Möglichkeit darstellt. Das betrifft zwar nicht ohne weiteres auch die Formen solchen Umgangs, wohl aber den Umgang selbst als Umgang. Die Formen können gebraucht werden. Aber der Umgang, zu dem sie gebraucht werden, wenn es sich um kultischen Umgang handelt, ist seinerseits schlechterdings unbrauchbar und verwerflich. Das „Daß" des Umganges selbst ist betroffen, und zwar tödlich. Der Umgang als Kultgeschehen ist durch das geschichtliche Wortgeschehen der Offenbarung in Jesus Christus endgültig und total zu Fall gebracht.

Heißt das nun aber nicht auch, daß damit auch die Muße und die Musen zu Fall gebracht sind? Nein! Sie erfahren nur eine völlig andere Begründung. Mit Pieper gesprochen: Ihr „Hervorgang" geschieht nicht mehr aus dem Kult, sondern aus dem Hören aus dem Wort. Denn das ist der wahre Ursprung der Muße und aller Musen. Es ist klar, daß es nicht erlaubt sein kann, das Hören auf das Wort mit dem Kult im christlichen Gottesdienst zu identifizieren. Im Gegenteil! So sehr auch der christliche Gottesdienst kultischer Formen sich bedient, so wenig ist er darum Kult. Das Hören aber auf das Wort ist ein allem Kultischen diametral entgegengesetzter Vorgang ohne jede Analogie. Die Begründung der Muße im Kult, um es mit Piepers eigenen Worten zu sagen, wäre „Verteidigung des Bereiches der Muße", „von vorletzten Positionen aus". Das ist sogar in einem sehr prägnanten Sinne so. Denn die Vorletztlichkeit des Kultes ist es ja, die hier behauptet werden sollte. Die Muße lebt nicht aus dem Kult, sondern sie ist aus dem Worte Gottes. Unter *dieser* Voraussetzung kann alles, was Pieper über Arbeit und Muße sagt, weithin gelten gelassen werden, wenn es auch dadurch nur noch um so mehr radikalisiert wird. Der Kult lebt nicht aus sich selbst, aus der Gottheit, mit der er Umgang hat, sondern er ist nach Form und Inhalt die Perversion des Lebens aus Gottes Wort, in welcher auf die selbst geschaffenen Götter fälschlich bezogen wird, was ursprünglich auf das Wort Gottes bezogen ist. Was von hier aus zu den so ausgezeichneten Darlegungen J. Piepers über die totale Arbeitswelt des Menschen zu sagen wäre, wird gewiß nicht darin bestehn, diese Arbeitswelt gegenüber der Muße zu verteidigen, auch nicht darin, die volle Schönheit der hellenischen Muße zu schmälern, wohl aber darin, den Fluch der Arbeit um der Arbeit willen als ein Dahingegebensein des Menschen zu kennzeichnen, aus dem nur eine so verstandene Muße retten kann, die ihre letzte Begründung gerade nicht im „Schauen" auf Sein und Wahrheit *dieser* Welt, als dem metaphysischen Hintergrund in ihren Tiefen, sondern im Hören, im Sich-Verlassen auf das Wort des Schöpfers, ohne das nichts gemacht ist, was gemacht ist, das aber auch nicht deshalb schon der Logos ist, den die griechische Philosophie meint, sondern sich demgegenüber bereits ebenso verhält, wie der griechische Kult, der ja zu ihr gehört.

Es kann hier nun leider nicht eine ausführliche Neubegründung der Muße und des Musischen gegeben werden. Denn es kommt uns ja hier wesentlich auf das Kultische im katholischen Gottesdienst an. Dennoch sei zum Schlusse dieser Auseinandersetzung mit Pieper auf den von ihm selbst zum Vorspruch gemachten Vers aus dem 48. Psalm eingegangen. Dieses „Seid stille!" sollte nicht so ohne weiteres über die Brücke der Septuaginta, die in der Tat hier „scholasate" sagt, als Ruf zur Muße, zur Kontemplation, zum Kult verstanden werden.

Es ist durch eine weite Welt von dem getrennt, was der platonische Vorspruch tatsächlich aussagt. Denn hier ist das Stillewerden hervorgerufen aus dem „Gefechtslärm" der Zerstörung, die Gott auf Erden anrichtet. Gott „läßt sich wohl hören" (Ps 46), aber nicht da, wo der Mensch in kultischer Begehung von heiligen Festen an heiligem Ort in heiligem Raum in der Muße „ganz Ohr" wird, sondern in der offenen Feldschlacht, im Vernichtungsfeuer wider die Heermacht des Feindes, im Laufe der Geschichte, die er seinem erwählten Volke gibt. Es gibt unzählige andere „Fälle", in denen, nach dem Zeugnis der Bibel, Gott sich hat hören lassen, wann und wo es ihm in absoluter Souveränität nun einmal gefallen hat. Hier im Lärm der Schlacht, dort im sanften Wehen des Windes und endlich an einem Galgen, weitab vom Tempel, außerhalb, draußen, vor der Stadt, im Alten Testament immer wieder im Traum und auf alle Fälle völlig „unvorgesehen", sozusagen gänzlich als Störung des normalen Gottesdienstes, mitten im „Kult", wie ein Dieb in der Nacht. Wenn *ER* sich hören läßt, *dann* muß der Mensch schweigen. Wenn *ER* sein Werk tut, dann muß das Werk des Menschen vollkommen ruhen. Da ist erst einmal Gott auf dem Plan und fährt drein, oder kommt ganz sachte. Und dann und darauf hin schweigt der Mensch. Er „überfällt" den Menschen, und erst dann und daraufhin sagt dieser Mensch dann: „Hier bin ich! Rede Herr, dein Knecht hört." Das kann einmal, wie gesagt, mitten im Kult geschehen, ist aber daran in keiner Weise gebunden. Und es geschieht nicht darauf hin, daß der Mensch sich die Muße nimmt, sich kultisch auf ihn einzustellen. Ja, der ganze Kult des alten Israels ist selbst schon als Antwort auf ein „Sich-Hören-Lassen" Gottes gedacht im Sinne des „Gedächtnisses" an ganz und gar nicht kultische Ereignisse, eines „Gedächtnisses", das seinerseits, recht verstanden, wohl unter kultischen Formen wach gehalten wird, selbst aber gar kein Kult ist. Das zeigt gerade die prophetische Polemik wider die Verkultung des Gottesdienstes etwa bei Jeremias oder Amos. Zwischen dem „Stillesein" des 46. Psalms und der Muße des Platon liegt ein unendlicher, qualitativer Unterschied, der Unterschied der Geschichtlichkeit des Wortes Gottes, das da drein fährt, wann und wo es will, und der Metaphysik des Daseinsgrundes, der sich dem Menschen im kultischen Umgange erschließt. Wie sich dies beides: Kult und Geschichte zueinander verhält, kann als *das* Problem der abendländischen Geistesgeschichte, ja der inneren Geschichte des Abendlandes überhaupt bezeichnet werden. Die Lösung dieses Problems durch die Interpretation der biblischen Offenbarung von einer wesentlich an den Griechen orientierten „philosophia perennis" her und auf sie hin, hat ihre Mächtigkeit im Dasein der katholischen Theologie und Geistigkeit extra et intra muros bis auf den heutigen Tag. Ihr aber steht extra et intra muros die Selbstevidenz der Bibel als sui ipsius interpres, d. h. ihre eigene interpreta-

tive Genügsamkeit gegenüber. Nicht so als ob es sich hier darum handele, das Denken der Griechen in seinem Wandel bis heute gelten zu lassen oder nicht. Das ist nicht die Frage! *Das* aber ist die Frage: *wie* sein Verhältnis zur Schriftoffenbarung zu bestimmen sei. Die Aufgabe dieser Bestimmung muß sich immer neu stellen, und sie muß immer neu beantwortet werden. Das aber macht auch immer von neuem die Entscheidung unumgänglich, ob jenes griechische Denken als Interpretament der Offenbarung zu gelten habe und in welcher Weise ein solche Interpretation zu vollziehen ist, oder ob die Offenbarung zu jener „Symbiose" mit dem griechisch-heidnischen Denken zu vereinen sei, deren vollendete Form die katholische Theologie ist. Muß man, darf man das Denken der Griechen im Lichte des Wortes Gottes sehen und verstehen und gelten lassen? Oder aber: kann und soll die Schriftoffenbarung im Lichte jenes Denkens theologisch angeeignet werden? Ist der Vorspruch des Platon vom 46. Psalm aus zu verstehen, oder umgekehrt? Das ist die Frage. Aber der katholische Partner wird hier gar keine Alternative sehen. Denn das ist ja der Kern der Struktur seiner Theologie, daß das Verhältnis ein „Sowohl-als-auch" ist. Nun, wir meinen in diesen Prolegomena deutlich gemacht zu haben, daß dieses „Sowohl-als-auch" doch eine Entscheidung zugunsten Platons ist. Wo einer in der Theologie anfängt, da wird er dann auch immer enden. Man muß bei dem Worte Gottes beginnen, wenn man auf es hinaus will.

Denn das Wort Gottes ist der Anfang schlechthin. Das gilt auch für Platon und Aristoteles, wie für alle Philosophie. Wenn Gott geredet hat, dann ist die Wahrheit alles Denkens, Sagens und Glaubens allein im Lichte der Wahrheit dieses Wortes Gottes zu verstehen. Aber eben in *diesem* Lichte erscheint die Wahrheit der Muße und der Musen und auch des Kultes der Hellenen als eine „vorletzte" Position, in der eine verkehrte und verkehrende Vorgeschichte immer mit gegenwärtig wird. Auch der Bereich der Muße und des Kultes bleibt das selbstgemachte Refugium des Gott fliehenden Menschen. Das ist seine Wahrheit. Er ist aber nicht die Stätte, an der der Mensch wirklich zur Ruhe kommt. Es ist nur vorletzte Ruhe. Daß er diesen Bereich als das letzte Zur-Ruhekommen des Menschen mit seinem Fragen ausgibt, ist auch dann noch seine Unwahrheit, seine Il-lusio, wenn dieses Refugium mit christlichen Inhalten ausgestattet wird. Denn seine *ganze* Wahrheit ist, daß er von einem jeglichen Wort lebt, das durch den Mund Gottes geht. Und diese Wahrheit ist nicht kultischer Natur. Sie ist ganz im Gegensatz dazu geschichtlich, weil Gottes Wort geschichtliches Wort ist, das den Menschen als Geschichtliches will. Wenn so das Wort und nicht der Kult das Fundament ist, auf dem der Gottesdienst ruht, so lösen wir damit den Gottesdienst nicht auf, wie man leicht folgern könnte. Wir ethisieren ihn keineswegs und spiritualisieren ihn erst recht nicht. Diesen Vorwurf

kann nur erheben, wer nicht gedacht haben kann, was er sagt, wenn er Wort Gottes sagt. Wem aber dieses Wort allein zu wenig ist, der glaube nicht, daß er *mehr*, Gewisseres, Wirklicheres, Konkreteres beibringt, wenn er Kult sagt. Wer die Einzigartigkeit des christlichen Gottesdienstes, wer seine unverwechselbare Eigenständigkeit und seine Heilsnotwendigkeit auf den Kult baut und nicht auf das Wort, der *hat* auf Sand gebaut. „Wer diese, meine Rede hört und tut sie . . .“ Mth 7 24 ff., der ist es, der den Gottesdienst auf den Felsen des Wortes Gottes baut.

Septuaginta-Forschungen

Von John W. Wevers

I. Ausgaben und Texte

Literatur:

W. F. Albright, JBL 62 (1943) S. 373 f. – Ders., Theol. Studies 10 (1949) S. 588 ff. – A. Allgeier, Die Chester Beatty Papyri zum Pentateuch. Untersuchungen zur älteren Überlieferungsgeschichte der Septuaginta. (Studien z. Geschichte und Kultur des Altertums, XXI. 2), Paderborn 1938. – Ders., Der Einfluß Spaniens in der Textgeschichte der Psalmen, Gesammelte Aufsätze zur Kulturgesch. Spaniens 6 (1937), S. 60 ff. – Ders., DLZ 58 (1937) S. 359 ff. u. 61 (1940) S. 601 ff., Theol. Rev. 41 (1942) S. 145 ff. – D. K. Andrews, The Translation of Aramaic dî in the Greek Bible, JBL 66 (1947) S. 15 ff. – B. v. Arnim, Zur altbulgarischen Übersetzung der Genesis, Ztschr. für slav. Philol. 13 S. 97. – P. Auvray, Art. „Aquila (Version – d')", Catholicisme (Encylopédie) Paris. – P. D. Barhtélemy, Redécouverte d'un chainon manquant de l'Histoire de la Septante, RB 60 (1935) S. 18 ff. – W. Bauer, Die Göttinger Septuagintaausgabe, Gött. Gel. Anz. 201 (1939) S. 273 ff. – F. W. Beare, The Chester Beatty Papyri, Chron. d'Eg. 12 (1937) S. 81 ff. – Ders., Chron. d'Eg. 12 (1937) S. 101 ff., 14 (1939) S. 196 ff. – H. I. Bell, Recent Discoveries of Biblical Papyri. Lecture Delivered 18. Nov. 1936. London 1937. – Ders., JEA 23 (1937) S. 138. – A. Bentzen, Theol. Rundsch. 17 (1948/49) S. 314 f. – G. Bertram, Hebräischer und griechischer Qohelet, ZAW 64 (1952) S. 26 ff. – Ders., Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisheit in der griech. Übersetzung des A. T., ZAW 54 (1936) S. 153 ff. – J. A. Bewer, Am. J. Philol. 60 (1939) S. 245 ff. – E. Bickermann, Some Notes on the Transmission of the Septuagint, Marx Volume I, S. 149 ff. – Ders., REJ 101 (1937) S. 146. – A. V. Billen, The Hexaplaric Element in the LXX Version of Judges, JTS 43 (1942) S. 12 ff. – Ders., The Old Latin Version of Judges, JTS 43 (1942) S. 140 ff. – B. Bischoff, Neue Materialien zum Bestand und zur Gesch. der altlateinischen Bibelübersetzungen, Miscellanea Giov. Mercati I, 1946, 407 ff. – E. H. Blakeney, A Note on the Word σιωπησις: Canticles 4,1.3; 6,6 ET 55 (1943–44) S. 138. – A. Boehlig, Untersuchungen über die koptischen Proverbientexte, Stuttgart 1936. – J. Bonsirven, Rech. Sc. Rel. 27 (1937) S. 507 f. – Ders., Bibl. 31 (1950) S. 414 f. – E. Bosshard, Septuagint Codd. V, 62 and 147 in the Book of Amos, JBL 58 (1939) S. 331 ff. – L. H. Brockington, The Greek

Translator of Isaiah and his Interest in *δόξα*, Vet. Test. 1 (1951) S. 23 ff. – A. E. Brooke, JTS 39 (1938) S. 167 ff. – A. E. Brooke, N. McLean and H. St. J. Thackeray, Hrsg. The Old Testament in Greek, Cambridge. II, 4 (1935); III, 1 (1940). – F. Buechsel, Die griech. Sprache des Juden in der Zeit der Septuaginta und des N. T., ZAW 60 (1944) S. 132 ff. – W. Caspari, Theol. Stud. u. Krit. (1936) S. 345 ff. – P. Collart, Papyrus Th. Reinach n. 59: Exode 40, 5–14. 19–25; n. 60; Psaumes 100, 1–4. 8; 101, 1–3; n. 61: Psaume 140., Bull. d'Inst. Franc. d'Arch. Or. 39 (1940) S. 1 ff. – C. M. Cooper, Theodotion's Influence on the Alexandrien Text of Judges, JBL 67 (1948) S. 63 ff. – W. E. Crum, JEA 23 (1937) S. 140 ff., 27 (1941) S. 179 ff., JTS 44 (1943) S. 122 ff. – W. Danielsmeyer, Neue Untersuchungen zur Ezechiel-Septuaginta. Diss. (lithogr.) Münster 1936. – E. T. DeWald, The Illustrations in the Mss. of the Septuagint. Vol. III, pt. 2. Vat. graec. 752. Princeton, 1942. – L. Dieu, Le Texte Copte Sahidique des Livres de Samuel, Mus. 59 (1946) S. 445 ff. – F. Dingermann, Massora-Septuaginta der kleinen Propheten. Eine textkritische Studie. Diss. Würzburg 1948. – H. Doerri, Zur Gesch. der Septuaginta im Jahrh. Konstantins, ZNW 39 (1940) S. 57 ff. – A. Dold, Die altlateinischen Proverbientexte im Codex 25. 2. 36 von St. Paul in Kärnten, Bibl. 19 (1938) S. 241 ff. – Ders., Neue St. Galler vorhieron. Propheten-fragmente der St. Galler Sammel-Hs. 1398b zugehörig, Beuron 1940. – R. G. Driver, JTS 39 (1938) S. 277 ff. – Ders., TLZ 73 (1948) S. 281. – Ders., JTS 52 (1951) S. 242 ff. – M. L. Dumeste, Die Bedeutung der Chester Beatty Papyri für die Septuagintaforschung, F. u. F. 15 (1939) S. 20 ff. – Ders., RB 45 (1936) S. 137 ff., 46 (1937) S. 141 ff. – O. Eissfeldt, TLZ 74 (1949) S. 475 ff. – W. Elltester, ZNW 39 (1940) S. 247. – J. Fichtner, Der A. T.-Text der Sapientia Salomonis, ZAW 57 (1939) S. 155 ff. – F. V. Filson, The Omission of Ezekiel 12, 26–28 and 36, 23b–38 in Codex 967, JBL 62 (1943) S. 27 ff. – Ders., The Septuagint and the New Testament, Bibl. Arch. 9 (1946) S. 34 ff. – B. Fischer, Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron. I. Verzeichnis der Sigel. 1949, Freiburg. – vgl. auch II. Genesis. 1. Lieferung. Einleitung. Gen. 1, 1–9. 14. 1951, Freiburg. – C. T. Fritsch, The Anti-Anthropomorphisms in the Greek Pentateuch. Princeton 1943. – D. H. Gard, The Exegetical Method of the Greek Translator of the Book of Job, JBL Monograph Series no. 8, Phila. 1952. – H. S. Gehman, Exegetical Methods Employed by the Greek Translator of 1 Samuel, JAOS 70 (1950) S. 292 ff. – Ders., The Hebraic Character of Septuagint Greek, Vet. Test. 1 (1951) S. 81 ff. – Ders., Hebraisms of the Old Greek Version of Genesis, Vet. Test. 3 (1953) S. 141 ff. – Ders., The Relation between the Hebrew Text of Ezekiel and that of the John H. Scheide Papyri, JAOS 58 (1938) S. 92 ff. – Ders., The Relations between the Text of John H. Scheide Papyri and that of the other Greek Mss of Ezekiel, JBL 57 (1938) S. 281 ff. – Ders., The Theological Approach of the Greek Translator of Job 1–15, JBL 68 (1949) S. 231 ff. – Ders., JBL 60 (1941) S. 428 ff., JAOS 61 (1941) S. 81 ff., 70 (1950) S. 304 ff., JBL 71 (1952) S. 254 ff. – G. Gerleman, Religion och Moral: Septuagintas Proverbiaoversättning, Svensk Teol. Kvartalskr. 26 (1950) S. 222 ff. – Ders., The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document, Oud. Test. Stud. 8 (1950) S. 15 ff. – Studies in the Sep

tuagint. I. Book of Job. II. Chronicles. Lund 1946. – Ders., Bibl. Or. 6 (1949) S. 188 ff. – G. Gheddini, Aeg. 16 (1936) S. 343 ff., 25 (1945) S. 131 f. – R. Gordis, The Biblical Text in the Making. Phila. 1937. – H. Gotthard, OLZ 41 (1938) S. 107 ff. – S. Grebaut, Catalogue des Manuscrits Éthiopiens de la Collection Griaule. Première Partie: Sections I–VI: 1. Ancien et nouveau Testament. 2. Apocryphes et Pseudépigraphes. Paris 1938. – W. Grossouw, The Coptic Versions of the Minor Prophets. A Contribution to the Study of the Septuagint. Mon. Bib. et Eccl. 3. Rom 1938. – G. Harder, Die Septuaginta-Zitate des Hebräerbriefes, Theol. viatorum (1939) S. 33 ff. – A. Hebbelynck u. A. van Landschoot, Codices Coptici Vaticani, Barberiani, Borgiani, Rossiani. I. Codices coptici Vaticani recensiti. Rom 1937. – H. Heller, The Septuagint References in Mandelkern's Concordance (in Hebrew). New York 1943. – J Hempel, Zum griech. Deuteronomiumtext des II. Jh. a. C., ZAW 55 (1937) S. 115 ff. – Ders., TLZ 65 (1940) S. 122 ff., ZAW 61 (1945–48) S. 249 ff. – J. Herrmann, OLZ 42 (1939) S. 429 ff., 45 (1942) S. 42 ff. – M. Hombert, Chron. d'Eg. 15 (1940) S. 150 f., Antiq. classique 9 (1940) S. 132 f. – W. A. Irwin, Class. Philol. 40 (1945) S. 58 ff. – M. Johannessohn, Das biblische *καὶ ἰδού* in der Erzählung samt seiner hebr. Vorlage, Ztschr. vergl. Sprachf. 66 (1939) S. 145 ff., 67 (1940) S. 30 ff. – Ders., Die Gött. Septuaginta, TLZ 65 (1940) S. 289 ff. – Ders., Der Wahrnehmungssatz bei den Verben des Sehens in der hebr. und griech. Bibel, Z. vergl. Sprachf. 64 (1937) S. 145 ff. – A. C. Johnson, H. S. Gehman und E. H. Kase, The John H. Scheide Biblical Papyri Ezekiel. Princeton 1938. – S. E. Johnson, The Septuagint and the New Testament, JBl 56 (1937) S. 331 ff. – P. Kahle, The Cairo Geniza, Schweich Lectures for 1941, London 1947. – Ders., Die Septuaginta. Prinzipielle Erwägungen, Festschr. O. Eissfeldt, 1947, S. 161 ff. – Ders., ZDMG 92 (1938) S. 276 ff. – Ders., Vet. Test. 1 (1951) S. 238 ff. – W. Kappler, Hrsg., Maccabaeorum liber I (Septuaginta. V. T. Graecum auct. Soc. Litterarum Gottingensis IX, 1) Göttingen 1936. – Ders., Ziele und Aufgaben des Göttinger Septuaginte-Unternehmens, Gött. Gel. Anz. 202 (1940) S. 115 ff. – P. Katz, *ΚΑΤΑΠΑΥΣΑΙ* as a Corruption of *ΚΑΤΑΛΥΣΑΙ* in the LXX, JBL 65 (1946) S. 319 ff. – Ders., Notes on the Septuagint, 1–6, JTS 47 (1946) S. 30, 166 ff., 48 (1947) S. 194 ff. – Ders., Philo's Bible. Cambridge 1950. – Ders., Das Problem des Urtextes der Septuaginta, Theol. Ztschr. 5 (1949) S. 1 ff. – Ders., TLZ 62 (1937) S. 341 ff., 76 (1951) S. 535 ff., 77 (1952) S. 154 ff. – F. G. Kenyon, The Chester Beatty Biblical Papyri: Descriptions and Texts of 12 Mss. on Papyri of the Greek Bible. In 8 fasc. London 1933–41. – Ders., Our Bible and the Ancient Manuscripts, London 1939. – Ders., JTS 39 (1938) S. 275 ff., 409 ff. – G. D. Kilpatrick, JTS 52 (1951) S. 87 ff. – L. Koehler, Bibl. Or. 5 (1948) S. 59 ff. – C. Larcher, RB 49 (1940) S. 264 ff. – Ph. Lauer, Bibliothèque Nationale. Catalogue général des mss. latins. T. 2, Paris 1940. – L. J. Liebreich, Notes on the Greek Version of Symmachus, JBL 63 (1944) S. 397 ff. – C. Lindhagen, *Ἐργάζεσθαι*. Die Wurzel *ΣΑΠ* im Neuen und Alten Testament. Zwei Beiträge zur Lexikographie der griech. Bibel. Upps. Univ. Arskrift 1950, 5. – G. Lisowsky, Die Transskription der hebräischen Eigennamen des Pentateuch in der Septuaginta. Diss. Basel 1940. – O. Loefgren, Studien zu den arab. Danielübersetzungen mit

besonderer Berücksichtigung der christl. Texte. Nebst einem Beitrag zur Kritik des Peschittatextes. Uppsala 1936. – M. Malinine, Fragments d'une version achmimique des Petits Prophètes, Coptic Studies . . . W. E. Crum, Boston 1950, S. 365 ff. – T. W. Manson, Dominican Stud. 2 (1949) S. 183 ff. – R. Marcus, Jewish and Greek Elements in the LXX, L. Ginzberg Jubilee Volume, S. 227 ff. – E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit. T. 2. Flexionslehre. 2. umgearb. Aufl. Berlin 1938. – W. D. McHardy, The Arabic Text of Ecclesiasticus in the Bodleian Ms. Hunt. 260, JTS 46 (1945) S. 39 ff. – H. G. Mecham, The Letter of Aristeas. A Linguistic Study with Special Reference to the Greek Bible. Manchester 1935. – G. Mercati, Di Alcune Testimonianze antiche sulle cure bibliche di San Luciano, Bibl. 24 (1943) S. 1 ff. – Ders., Appunti esaplari, Bibl. 25 (1944) S. 1 ff. – Ders., Sulla scrittina del tetragramma nelle antiche versioni greche del Vecchio Testamento, Bibl. 22 (1941) S. 339 ff. – Ders., Il problema delle colonna II dell' Esaplo. Bibl. 28 (1947) S. 1 ff., 173 ff. – Ders., Origene antiochena di due codici greci del secolo IV., Anal. Bollandiana 6 (1950) S. 210 ff. – B. Mercier, Genèse 27, 41 et Job 30, 31 dans la Bible arménienne, Rech Sc. Rel. 37 (1950) S. 292 ff. – A. Merk, Bibl. 20 (1939) S. 342 ff. – W. Michaelis, Judaica 5 (1949) S. 288 ff. – H. J. M. Milne, The Codex Alexandrinus in Reduced Photographic Facsimile. O. T. 3. Hosea-Judith. London 1936. – H. J. M. Milne and T. C. Skeat, The Codex Sinaiticus and the Codex Alexandrinus, London 1938. – Ders., Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus. London 1938. – J. A. Montgomery, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings, edited by H. S. Gehman, New York/Edinburgh 1951. – Ders., Hebrew Ḥèsed and Greek *Χαρις*, Harv. Theol. Rev. 32 (1939) S. 97 ff. – Ders., JAOS 59 (1939) S. 262 ff. – S. Morenz, OLZ 45 (1942) S. 289 ff. – A. Nohe, Der Mailänder Psalter. Seine Grundlage u. Entwicklung. Freiburg 1936. – H. G. Opitz und H. H. Schaeder, Zum Septuaginta-Papyrus Rylands Greek 458, ZNW 35 (1936) S. 115 ff. – H. M. Orlinsky, *Ἀποβαίνω* and *ἐπιβαίνω* in the Septuagint of Job, JBL 56 (1937) S. 361 ff. – Ders., Critical Notes on Gen. 39, 14. 17; Jud. 11, 37. JBL 61 (1942) S. 87 ff. – Ders., Current Progress and Problems in the Septuagint Research, The Study of the Bible Today and Tomorrow, ed. by H. Willoughby. Chicago 1947. S. 144 ff. – Ders., On the Present State of Proto-Septuagint Studies, JAOS 61 (1941) S. 81 ff.; also published as Offprint Series of the JAOS, 1942. – Ders., The Septuagint – its use in the textual criticism, Bibl. Arch. 9 (1946) S. 21 ff. – Ders., Origen's Tetrapla – a Scholarly Fiction ?, חעולמי למ ע׳ היחדות הכנום, ת״ש, S. 173 ff. – Ders., The Septuagint. The Oldest Translation of the Bible. Cicinnati 1949. – Ders., The Septuagint Variant *κατέπαυσαν* in Josh. 2, 1, JBL 63 (1944) S. 405 ff. – Ders., JBL 57 (1938) S. 215 ff., Crozer Quart. 21 (1944) S. 156 ff., JBL 67 (1948) S. 381 ff. AJA 52 (1948) S. 473 ff., JAOS 69 (1949) S. 164 ff. – A. Panyik, A Critical and Comparative Study of the Old Latin Text of the Book Ezekiel and the Minor Prophets. Diss. Princeton 1938. – J. B. Payne, A Critical and Comparative Study of the Sahidic Coptic Texts of the First Book of Samuel. Diss. Princeton Th. Sem. 1945. – Ders., The Relationship of the Chester Beatty Papyri of Ezekiel to Codex Vaticanus, JBL 68 (1949) S. 251 ff. – A. Penna, Art „Latine versione

della Bibbia", Encycl. Cattol. 7 (1951) S. 941 ff. – R. H. Pfeiffer, JBL 66 (1947) S. 357 ff. – L. I. Philippidis, Excursus: *'Αριστέα 'Επιστολὴ πρὸς Φιλοκράτη κ. τὸ ἐν Αἰγύπτῳ "Εθος τ. Μεταγραφῶν*, Theologia 19 (1941–48) S. 508 ff. – N. Pigoulewski, Manuscrits syriaques bibliques de Leningrad, RB 46 (1937) S. 83 ff., S. 225 ff., S. 401 ff., S. 556 ff.; 47 (1938) S. 83 ff., 214 ff. – L. Prijs, Jüdische Tradition in der Septuaginta, Leiden 1948. – Proofs of the Authenticity of the Septuagint, Chicago 1947. – M. Rehm, Theol. Rev. 39 (1940) S. 244 ff. – J. Reider, JQR 28 (1937–38) S. 339 ff., 29 (1939) S. 405 ff. – F. P. Ridolfini, Art. „Le versioni copte della Bibbia", Encycl. Cattol. 4 (1950) S. 511 ff. – B. J. Roberts, The Old Testament Text and Versions. The Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions. Cardiff 1951. – C. H. Roberts, Two Biblical Papyri in the John Rylands Library. Manchester 1937. – Ders., JEA 23 (1937) S. 134. – A. Romeo, *λειτουργουντων* (in LXX et N T), Miscellanea liturgica in honorem L. Mohlberg (2 T. Roma 1948, 50) II, S. 467 ff. – H. H. Rowley, JQR 33 (1942/43) S. 497 ff., TLZ 73 (1948) S. 281 ff. – H. A. Sanders, Am. J. Philol. 60 (1939) S. 486 ff. – J. Schildenberger, Die altlateinischen Texte des Proverbienbuches untersucht und textgesch. eingegliedert. 1. Die alte afrikanische Textgestalt. Texte und Arbeiten, I 32/2. Beuron 1941. – G. D. Schlegel, JTS 47 (1946) S. 234 ff. – J. Schmid, Septuagintageschichtliche Studien zum 1. Samuelbuch. Bresl. Diss. 1941. – H. Schneider, Der altlateinische Palimpsest-Psalter in Cod. Vat. lat. 5359, Bibl. 19 (1938) S. 361 ff. – H. J. Schoeps, בֶּלֶב הַקֵּנִזִּי. Die griechischen Übersetzer zu Num 32, 12, Bibl. 26 (1945) S. 307 ff. – Ders., Mythologisches bei Symmachus, Bibl. 26 (1945) S. 100 ff. – Ders., Ein neuer Engelname in der Bibel? (Zur Übersetzung des Symmachus von Jes. 33, 3), Ztschr. f. Rel. u. Geistesgesch. 1 (1948) S. 86 f. – Ders., Symmachusstudien. Der Bibelübersetzer Symmachus als ebionitischer Theologe, Coniectanea Neotestamentica VI, S. 65 ff. – Ders., Symmachusstudien III. Symmachus und der Midrasch, Bibl. 29 (1948) S. 31 ff. – W. Schubart, DLZ 59 (1938) S. 1740 ff. – S. J. Schultz, The Differences between the Masoretic and Septuagint Texts of Deuteronomy. Harvard Diss. 1949. – J. Schwartz, Un fragment grec du livre de Judith (sur ostracon), RB 53 (1946) S. 534 ff. – I. L. Seeligmann, Problemen en Perspectieven in het moderne LXX-Onderzoek, Jaarb. Ex. Or. Lux 2 (1939–42) S. 359 ff., 763 ff. – Ders., The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems, Mededelingen en Verhandelingen „Ex Oriente Lux" 9. Leiden 1948. – H. Seesemann, TLZ 63 (1938) S. 194. – J. Simon, Bibl. 18 (1937) S. 354 ff. – M. Sister, MGWJ 82 (1938) S. 62 ff. – P. W. Skehan, Notes on the Latin Text of the Book of Wisdom, Cath. Bibl. Quart. 4 (1942) S. 230 ff. – I. Soisalon-Soininen, Die Textformen der Septuaginta-Übersetzung des Richterbuches. Helsinki 1951. – A. Sperber, The Codex Vaticanus B (Septuagint), Misc. Giov. Mercati I, S. 1 ff. – Ders., Hebrew based upon Greek and Latin Transliterations, HUC Anniv. Vol. 12–13 (Cincinnati 1938). – Ders., Wiederherstellungen einer griech. Textgestalt des Buches Ruth, MGWJ 81 (1937) S. 55 ff. – W. E. Staples, The Second Column of Origen's Hexapla, JAOS 59 (1939) S. 71 ff. – O. Stegmueller, Berliner Septuagintafragmente, Berl. Klassikertexte 8. Berlin 1939. – M. Stengel, Das Dodekapropheton der lat. Septuaginta. Untersuchungen über

die Herkunft und gesch. Entwicklung des nichthieronymianischen Dodekapropheton. Habilitationsschrift Würzburg 1950. – F. Stummer, DLZ 63 (1942) S. 852 ff. – P. Thomsen, Phil. Wochenschr. 1940, S. 145 ff. – W. Till, Sahidische Fragmente des A. T., Mus. 50 (1937) S. 175 ff. – Ders., WZKM 44 (1937) S. 289 ff., Orientalia 7 (1938) S. 407 ff. – R. M. Tonneau, Texte syriaque de la Genèse – l'Hexaémeron, Mus. 59 (1946) S. 333 ff. – C. C. Torrey, JBL 61 (1942) S. 130 ff. – E. Trenscényi-Waldapfel, Défense de la version des Septante contre l'accusation d'apanthropie, Etudes Or ... Paul Hirschler, S. 122 ff. – A. Vaccari, Frammenti biblici latini dall 'Egitto in parte palinsesti (Ex. 8, 16–20. 28–32; 9, 1 d'antica versione latina), Bibl. 22 (1941) S. 1 ff. – Ders., Frammento biblico latino, Papiri della Societa Italiana 12 (1951) S. 98 ff. – Ders., Orientalia Chr. Periodica 3 (1937) S. 334 ff., Bibl. 18 (1937) S. 462 ff.; 19 (1938) S. 205 ff.; 20 (1939) S. 422 ff., 27 (1946) S. 417 ff. – G. Vajda, REJ 1949, S. 114 ff. – M. van den Hout, Mnem. 4 (1951) S. 100 ff. – M. A. van den Oudenrijn, Anthr. 45 (1950) S. 420 ff. – J. Van der Ploeg, Bibl. Or. 5 (1943) S. 143 ff. – H. Vogels, TLZ 67 (1942) S. 313 f.; 76 (1951) S. 230 f. – E. Vogt, Art. „Versioni Greche della Bibbia", Encycl. Cattol. 6 (1951) S. 1055 ff. – Ders., Bibl. 32 (1951) S. 441 ff. – H. Voogt, A Critical and Comparative Study of the Old Latin Version of the First Book of Samuel. Diss. Princeton Theol. Sem. 1946–47. – J. M. Vosté, Les Citations syro-hexaplaires d'Išo'dad de Merw dans le Commentaire sur les Psaumes, Bibl 26 (1945) S. 12 ff. – Ders., Les textes bibliques dans le Pontifical de Michel le Grand (1166–1199), Bibl. 27 (1946) S. 107 ff. – Ders., La Version syro-hexaplaire de la Sagesse, Bibl. 30 (1949) S. 213 ff. – Ders., Angelicum 22 (1945) S. 186. – W. G. Waddell, The Tetragrammaton in the LXX, JTS 45 (1944) S. 158 ff. – R. Weber, Les anciennes versions latine du deuxieme livre des Paralipomènes, Collectanea Biblica Latina VIII. Rom 1945. – Ders., Problèmes d'edition des anciens psautiers latins. Vatican 1951. – Ders., La traduction primitive de *βαπτιζειν* dans les psautiers latins, Vigiliae Christianae 4 (1950) S. 20 ff. – J. W. Wevers, Evidence of the Text of the John H. Scheide Papyri for the Translation of the Status Constructus in Ezekiel, JBL 70 (1951) S. 211 ff. – Ders., Exegetical Principles Underlying the Septuagint of 1 Kings 2, 12–21, 43. Oud. Test. Stud. 8 (1950) S. 300 ff. – Ders., Principles of Interpretation Guiding the Fourth Translator of the Book of the Kingdoms, Cath. Bibl. Quart. 14 (1952) S. 40 ff. – Ders., A Study in the Exegetical Principles Underlying the Greek Text of 2 Sm 11, 2 – 1 Kings 2, 11. Cath. Bibl. Quart. 15 (1953) S. 30 ff. – Ders., A Study in the Hebrew Variants in the Book of Kings, ZAW 61 (1945–48) S. 43 ff. – Ders., A Study in the Textual History of Codex Vaticanus in the Book of Kings, ZAW 64 (1952) S. 178 ff. – H. Wiesmann, Scholastik 12 (1937) S. 104 ff. – A. Wifstrand, Lukas och Septuaginta, Svensk. Teol. Kvartalskr. 16 (1940) S. 243 ff. – A. Wikgren, Two ostraca fragments of the Septuagint Psalter, JNES 5 (1946) S. 181 ff. – W. H. Worrell, Coptic Texts in the Univ. of Michigan Collection. Ann Arbor 1942. – H. C. Youtie, A Codex of Jonah: Berl. Sept. 18 P. S. I. X, 1164, Harv. Theol. Rev. 38 (1945) S. 195 ff. – J. Ziegler, Die Bedeutung des Chester Beatty – Scheide Papyrus 967 für die Textüberlieferung der Ezechielseptuaginta, ZAW 61 (1945–48) S. 76 ff. – Ders., Beiträge zum grie-

chischen Dodekapropheton. I. Textkritische Notizen zu den jüngeren griechischen Übersetzungen des Dodekapropheton. II. Innergriech. und innerlateinische verderbte Lesarten im Dodekapropheton. III. Der Bibeltext des Cyrill von Alexandrien zu den zwölf kleinen Propheten in den Druck-Ausgaben., Nachr. der Ak. d. Wiss. in Gött. Philol.-Histor. Kl. 1943, S. 345 ff. – Ders., Beiträge zur koptischen Dodekapropheton-Übersetzung, Bibl. 25 (1944) S. 104 ff. – Ders., Der Bibeltext im Daniel-Kommentar des Hippolyt von Rom, Nachr. d. Ak. d. Wiss. in Gött. I. Philol.-Hist. Kl. 1952, S. 163 ff. – Ders., Duodecim Prophetae (Septuaginta. V. T. Graecum auct. Soc. litt. Gott. ed. XIII) Göttingen 1943. – Ders., Ezekiel (ebenda) 1952. – Ders., Der griechische Dodekapropheton-Text der Complutenser Polyglotte, Bibl. 25 (1944) S. 297 ff. – Ders., Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata in den proph. Schriften. Beilage zum Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Staatl. Akademie zu Braunsberg Ostpr. Wintersem. 1943–44. – Ders., Isaias (Septuaginta. V. T. Graecum auct. Soc. litt. Gott. ed. XIV) Göttingen 1939. – Ders., Konjektur oder überlieferte Lesart? Zu Hab. 2, 5 *κατοινωμενος] κατοιομενος*, Bibl. 33 (1952) S. 366 ff. – Ders., Ochs und Esel an der Krippe. Biblisch-patristische Erwägungen zu Is. 1, 3 u. Hab. 3, 2 (LXX), Münchener Theol. Ztschr. 3 (1952) S. 385 ff. – Ders., Studien zur Verwertung der Septuaginta im Zwölfprophetenbuch, ZAW 60 (1944) S. 107 ff. – Ders., Textkritische Notizen zu den jüngeren griechischen Übersetzungen des Buches Isaias, Nachr. Ges. Wiss. Gött. Fachgr. 5. N. F. 1, 4. Göttingen 1939. – Ders., Der Text der Aldina im Dodekapropheton, Bibl. 26 (1945) S. 27 ff. – Ders., Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias, Münster i. W. 1937. – Ders., Theol. Rev. 39 (1940) S. 204 f.

Abkürzungen:

Aeg.: Aegyptus. – AJA: American Journal of Archeology. – Am. J. Philol.: American Journal of Philology. – Anthr.: Anthropos. – Bibl.: Biblica. – Bibl. Arch.: Biblical Archaeologist. – Bibl. Or.: Bibliotheca Orientalis. – Chron. d'Eg.: Chronique d'Egypte. – DLZ: Deutsche Literaturzeitung. – ET: The Expository Times. – FuF: Forschungen und Fortschritte. – HUCAnn.: The Hebrew Union College Annual. – JAOS: Journ. of the American Oriental Society. – JBL: Journ. of Biblical Literatur. – JEA: Journ. of Egyptian Archeology. – JNES: Journ. of Near Eastern Studies. – JQR: Jewish Quarterly Review. – JTS: Journ. of Theol. Studies. – MGWJ: Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums. – Mnem.: Mnemosyne. – Mon. Bib. et Eccl.: Monumenta Biblica et Ecclesiastica. – Mus.: le Muséon. – OLZ: Orientalist. Literaturzeitung. – RB: Revue Biblique. – REJ: Revue des Etudes Juives. – Rech. Sc. Rel.: Recherches de science religieuse. – TLZ: Theol. Literaturzeitung. – WZKM: Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes. – ZAW: Zeitschr. für die Alttest. Wissenschaft. – ZDGM: Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. – ZNW: Zeitschr. für die Neutest. Wissenschaft.

Übersicht:

Einleitung. – A. *Septuaginta-Ausgaben:* 1. die Cambridger Sept.: a) Esther, b) Judith u. Tobit, c) die textkritischen Prinzipien. – 2. die Göttinger Sept.: a) Jesaja, b) die kleinen Propheten, c) Ezechiel. – B. *Texte:* 1. Pap. Rylands. – 2. die Beatty u. Scheide-Pap.: a) die Papyri, b) Allgeiers Bearbeitung, c) Pap. 961/62: Genesis, d) Pap. 963: Num. u. Deut., e) Pap. 964: Sir., f) Pap. 966: Jer., g) Pap. 967/68: Ez. (Dan. u. Esth.). – 3. die Berliner Fragmente: a) Pentateuch, b) Psalmen, c) Hiob, d) Jona, e) Jes. – 4. verschiedenartige Texte: a) Ostraka, b) handschr.-Fragmente: Kl. Propheten.

Die letzte Besprechung der Septuaginta-Forschung in der Th. R. erschien im Jahre 1938[1]). Um der Bibliographie willen habe ich dieses Jahr mehr oder weniger als Ausgangspunkt genommen. Leider standen mir eine Reihe der oben angeführten Aufsätze nicht zur Verfügung; sie wurden aber bei der Literaturangabe mit eingeschlossen, um einen einigermaßen vollständigen Überblick zu sichern über das, was in den letzten 15–20 Jahren auf dem Gebiete der Septuaginta-Forschung bekannt geworden ist.

In gewissem Sinne hat sich hier seit dem Erscheinen von Bertrams letztem Überblick das Interesse beträchtlich verlagert. Damals wurden Wutz' Transkriptionstheorien eingehend erörtert. Als er dann leider im März 1938 starb, ebbte die laute Erregung ab und seine Theorie wurde von den meisten Wissenschaftlern gänzlich aufgegeben. Dieser Umschwung wurde durch 2 Faktoren veranlaßt. Vor allem hatten die dreißiger Jahre ausgedehnte Papyrusfunde aufzuweisen, deren Vergleichung und Untersuchung bei den Textkritikern mit Recht ein starkes Interesse hervorrief. Die Chester Beatty Papyri, die Scheide Papyri, der Rylands Papyrus 458 und die Berliner Fragmente haben sehr viel Licht auf die frühere Textgeschichte vieler Bücher des griechischen Alten Testaments geworfen. Sie sollen unter „Texte" weiter unten noch alle behandelt werden.

Ein 2. Faktor ist der unermüdliche Fleiß der Göttinger Septuaginta-Kommission, besonders unter der Leitung von Jos. Ziegler, der jetzt eingehende kritische Ausgaben der Bücher der großen Propheten herausgebracht hat. Eine Ausnahme bildet nur Jeremia; aber man hofft, daß er sich als nächstes um den Text dieses Buches bemühen wird. Zugleich mit den 3 Bänden, die Z. veröffentlicht hat, muß die erste Lieferung vom 3. Band der großen Cambridger Septuaginta erwähnt werden, die die Texte von *Esther, Judith* und *Tobit* enthält. Der Tod der Herausgeber und der letzte Krieg haben die Arbeit der Cambridge Syndics unterbrochen. Sie wurde aber jetzt wieder aufgenommen unter der Leitung von T. W. Manson.

---

1) Vgl. G. Bertram, Zur Septuaginta-Forschung, Th. R., N. F. 3 (1931) 283 ff., 5 (1933) 173 ff. und 10 (1938) 133 ff.

A. Septuaginta-Ausgaben

1. Bekanntlich erscheint *die Cambridger Septuaginta* seit 1906, herausgegeben von Alan Brooke und Norman McLean, zu denen später noch H. St. John Thackeray hinzukam. Der zweite Band wurde 1935 vollendet. Sofort danach begann die Arbeit am dritten Band, und der erste Teil mit Esther, Judith und Tobit erschien 1940. Wie in früheren Teilen ist der Text von B wiedergegeben, und ausgewählte Hss. sind sorgfältig verglichen worden mit den wichtigeren Tochterübersetzungen, den koptischen (sahidischen), der äthiopischen, altlateinischen und syrischen. Es erschien schon immer als seltsam, daß die arabischen in der Cambridger Liste nie mit eingeschlossen werden sollten.

a) *Der Text von Esther* bietet gewisse ungewöhnliche Probleme, die eine einfache Vergleichung erschweren. Außer B wurden vier Unzialhandschriften: Alexandrinus (A), Sinaiticus (S), Venetus 2106 (N) und die Beatty Papyri 967 (P) und 21 Minuskeln untersucht. Vier der Minuskeln, Holmes-Parsons 19, 93, 108 und die Athos-Handschrift Vatopheti 513, die den lukianischen Text vertritt, bieten einen Text, der von B ganz verschieden ist. Die Herausgeber haben klugerweise Lagardes Text vollständig abgedruckt, wobei sie die Varianten der oben erwähnten vier Hss. damit verglichen. Dieser zweite Text ist jedoch nicht auf der B gegenüberliegenden Seite gedruckt, was den Vergleich erleichtert hätte[1], sondern als Anhang. Leider ist der lukianische Text nach 8, 21 einfach eine Verkürzung des griechischen Textes, und hätte zu viel unnötigen Platz beansprucht. Vor 8, 21 weicht der lukianische Text ab, und Torrey kann Recht haben mit der Vermutung, daß die beiden Texte verschiedene semitische Vorlagen hatten. Es ist ebenso wahrscheinlich, daß diese Texte keine Übersetzung von dem uns bekannten hebr. Text sind, sondern von unabhängigen semitischen Versionen der volkstümlichen Geschichten von Esther, Mardochai und Haman. Ob diese Quellen hebräisch oder, wie Torrey glaubt, aramäisch waren, ist eine noch strittige Frage. Seit langem ist bekannt, daß Hs. 58 (k) in ihrer Rezension verschieden ist von Text B oder dem luk. Text in Esther. Torrey beobachtet richtig, daß sie nicht der einzige vorhandene Vertreter einer solchen Rezension ist, sondern daß die Hs. Paris 583 (f) auch dazu gehört. Ich möchte vermuten, daß auch London 93 (z) nahe Beziehungen zu diesem Text in Esther hat. Ein Vergleich auf Grund des Apparats der Cambridger Septuaginta wird das beweisen. London 93 steht 58 nicht so nahe wie 583, z. B. 10, 11 *φρουραι* in B, *φρουρειν* – f k: *φουρουρειμ* – z (– *ουρ* durch Dittographie, aber beachte die Anhängung von „m" an Stelle der Anhängung von „n"). Andererseits kann man viele Sonderlesarten anführen für die drei Handschriften, wie z. B. bei 3, 2 *και παντες οι δουλοι του βασιλεως*, oder in 3, 13 *και φονευσαι και απολεσαι και* und viele andere. Ich vermute, daß man nach genauer Untersuchung der handschriftlichen Varianten den ersten Korrektor des Sinaiticus auch zu den Vertretern dieser Gruppe zählen könnte. Beachte z. B. 6, 8 *δοθητω διαδημα βασιλειας επι την κεφαλην αυτου*, oder 8, 3 *και εδεηθη αυτου*, und andere.

1) Wie bei Fritzsche in seinen Libri Apocryphi V. T. Graece, 1871.

b) *Der Text von Judith* bietet keine großen Textschwierigkeiten, so daß eine einmalige Vergleichung genügt; *das Buch Tobit* aber ist sogar noch verwickelter als das Buch Esther. Außer den vier großen Unzialtexten B A N S werden von den Herausgebern zwei Papyrus-Fragmente in Unzialschrift benutzt: Pap. Oxyrh. 1076 (enthält 2, 2–8) und Pap. Oxyrh. 1594 (enthält 12, 14–19). Ihnen sollte noch hinzugefügt werden das Ostrakon-Fragment Nr. 215 des l'Inst. Franç., 1946 von Schwartz veröffentlicht. 22 Minuskeltexte wurden ebenfalls benutzt. Bei Tobit unterscheiden sich die Texte von B und S sehr stark dadurch, daß S ein viel längerer und weitschweifigerer Text ist. Dies macht es wieder notwendig, den Text von S in Form eines Anhangs besonders abzudrucken. Die beiden Papyrus-Fragmente konnte man aber eher mit S als mit B vergleichen, da ihr Text augenscheinlich zur S-Tradition gehört.

Der Vergleich mit der Vetus Latina wirft besondere Probleme auf. Sie scheint dem Text von S näher zu stehen als dem von B. Dennoch hat sie eine ziemlich verwickelte eigene Textgeschichte, die es notwendig macht, einen vollen lateinischen Text als zweiten Anhang besonders zu drucken. In der Hauptsache wurde der Text Sabatiers, der sich auf zwei Handschriften des 9. Jahrhunderts gründete (Codex Regius und Codex Sangermanensis-Paris Bibl. Nat. 4), benutzt. Vier andere lateinische HSS wurden herangezogen: a) eine Hs., von Sabatier als Ms. Germ. 15 (Paris, Bibl. Nat. 15) bezeichnet, die bei 13, 2 aufhört. b) eine vatikanische Handschrift, deren Vet. Lat.-Text bei 6, 12 durch den Vulgata-Text ersetzt wird. c) Varianten des mozarabischen Breviers (13, 11–19). d) München 6239, von Balsheim 1893 veröffentlicht.

c) *Die Herausgeber* haben es abgelehnt, die Frage nach der Priorität des Textes für das Buch Tobit zu entscheiden, sondern haben einfach die beiden Texte getrennt abgedruckt. Swete trat für die Priorität von B ein und sah S als den erweiterten Text an. Torrey widerspricht dem und behauptet umgekehrt, man müsse B als eine Verkürzung des ursprünglichen Textes von S ansehen. Mir erscheint die Ansicht Torreys weniger wahrscheinlich. Lagarde hielt es bei der Septuaginta-Kritik für richtig, bei Entsprechungen in allen übrigen Punkten den kürzeren Text zu bevorzugen. Die alten Herausgeber, die mit dem Text etwas freizügiger umgingen, neigten meist dazu, den Text zu erweitern. Die Arbeiten von Lukian und Origenes spiegeln diese Tendenz wider. Der griechische Text von Hiob zeigt das sehr deutlich. Der ursprüngliche griechische Text von Hiob war viel kürzer als beispielsweise der Text von B, dessen Text aus Theodotion um nahezu ein Sechstel erweitert worden war. Außerdem tragen alle Zusätze in S Predigtcharakter. Eine solche homiletische Erweiterung des Textes sollte zur Erbauung und Unterweisung des Lesers dienen. Dafür eintreten, daß der ursprüngliche Text merklich weitschweifig und voller Wiederholungen sei, indem man eine Stelle wie „10, 10–13 mit seinem Miniaturbild in B" vergleicht, heißt, etwas Umstrittenes zum Beweise heranziehen, da ja das Gegenteil ebenso möglich sein kann. Torrey sagt weiter: „Da es sich hier nicht um inspirierte Schrift handelte,

konnte man auf das Überladen verzichten, wodurch die Erzählung offensichtlich gewonnen hat." Ein solches Argument würde beiden Möglichkeiten gerecht. Ebenso leicht läßt es sich beweisen, daß man den Text, weil er nicht heilige Schrift war, nach eigenem Gutdünken in Predigtform bringen konnte, wodurch man dann einen längeren Text erhielt. In Wirklichkeit spielt die Tatsache, daß es sich nicht um heilige Schrift handelt, gar keine Rolle. Erstens war die Ansicht der Alten über Schrift keineswegs fundamentalistisch. Man braucht nur die griechische Wiedergabe des Jeremia – eines Teils der heiligen Schrift – zu untersuchen, um zu sehen, mit welcher großen Freiheit der Text benutzt wurde. Zweitens ist darauf hinzuweisen, daß man gerade in der Antike in dieser ungebundenen Art mit einem Text verfuhr. Bei den Juden war es üblich, den heiligen Text durch Targume zu erweitern. Die normale Tendenz in der Geschichte eines Textes geht eher auf Erweiterung als auf Verkürzung hin.

Die deutschen Textkritiker sind grundsätzlich anders vorgegangen als die britischen. Während die Gelehrten von Cambridge keinen Versuch machten, den besten Text zu bestimmen, sondern einfach dem Forschenden für seine eigene textkritische Arbeit das beste zur Verfügung stehende Material zu liefern bestrebt waren, folgten die deutschen Textkritiker der Tradition von Lagarde – Rahlfs und stellten kritische Textausgaben her. Lagarde war der Meinung, daß man bei der Septuaginta-Kritik nur dann zu wirklichen Ergebnissen kommen könnte, wenn man, ebenso wie bei der N. T.-Kritik, Lesarten – und also auch Hss. – in Familien einteilte. Durch den Vergleich solcher Texte mit Zitaten bei den Kirchenvätern, die bestimmte rezensierte Texte benutzten – Chrysostomus und Theodoret z. B. benutzten sicher den luk. Text –, konnten diese Texte als origenistisch, lukianisch oder hesychianisch identifiziert werden. Nur so konnte man zu einem Text gelangen, der den Rezensionen vorausging, mit anderen Worten, einem Text, der noch nicht durch Rezension von der ursprünglichen Übersetzung abwich.

2. *Die Göttinger Septuaginta-Kommission* hat sich unter der aktiven Führung von Rahlfs an ein so anspruchsvolles Projekt herangewagt. Rahlfs selber gab „Psalmi cum Odis" heraus, die 1931 erschienen. Nach seinem Tode wurde Werner Kappler der Herausgeber, und 1936 erschien sein „Maccabaeorum liber I". Zur Zeit ist Jos. Ziegler der Herausgeber; und das Werk macht ständig Fortschritte. Ziegler hat selbst „Isaias" (1939), „Duodecim prophetae" (1943) und „Ezechiel" (1952) herausgegeben. In jedem einzelnen Falle wurden sämtliche Hss. und das übrige Material erneut verglichen. Bei den Hss. stützte man sich auf Photographien, die die Kommission gesammelt und kollationiert hatte.

a) *Für Jesaja* wurden die fünf großen Unzialen A B Q S und V sowie 55 Minuskeln erneut untersucht. Hierzu gehört eine Anzahl von Hss., die Hol-

MES-PARSONS nicht bekannt waren, wie z. B. 915, die im zweiten Teil der Amherst Papyri 1901 veröffentlicht ist (enthält 58, 11–14), 958, die die von ROBERTS in 1936 veröffentlichten Jesaja-Fragmente ausmachen, und 965, Chester Beatty Papyri VII, von KENYON in 1937 veröffentlicht. Die Numerierung der Hss. folgt naturgemäß den Katalognummern von RAHLFS Verzeichnis. Eine Anzahl früher Kommentare wurde auf Textzitate hin untersucht, unter ihnen der Kommentar von Eusebius von Caesarea, der am Rande von Rahlfs 49 vollständig enthalten ist, der von Basilius dem Großen (Kap. 1–16), der von Chrysostomus, von dessen Werk nur die Kapitel 1–8, 10 vorhanden sind, der von Theodoret von Kyros, von Cyrill von Alexandria, der vollständig ist, und der von Prokop von Gaza.

Von den Tochterübersetzungen sind nur die Vetus Latina, die koptischen und die syrische zitiert. Warum die äthiopische, armenische und die arabischen Übersetzungen nicht auch einbegriffen sind, ist nicht ersichtlich. Man hätte sie für Jesaja unter allen Umständen ebenso heranziehen müssen wie für die kleinen Propheten und Ezechiel, wo die Vergleichung sehr ergiebig ist. Von der Vetus Latina lassen sich für Jesaja außer dem wichtigen Kommentar von Hieronymus nur vier Textfragmente finden. Es handelt sich um die zwei Fragmente des Würzburger Palimpsests, von E. RANKE herausgegeben, und zwei kleine Verona-Fragmente, die WILMAT in Rev. Bened 1909 veröffentlichte. Für die koptischen Übersetzungen steht viel Beweismaterial zur Verfügung, darunter TATTAMS Ausgabe der bohairischen Übersetzung, ein vollständiger Morgan-Text für die sahidische Übers. sowie verstreute Fragmente, die verschiedentlich veröffentlicht wurden; außerdem einige Fragmente in fajumischer Sprache. Drei syrische Texte verschiedenen Ursprungs enthalten notwendiges Material für einen kritischen griechischen Jesajatext. Die Syrohexaplaris steht zur Verfügung in CERIANIS photolithographiertem Text. CERIANI schloß auch die vorhandenen Fragmente des syrolukianischen Textes (28, 3–17 und 42, 17–49, 18) mit ein. Der syropalästinische Text ist nur fragmentarisch vorhanden in Lektionarien.

Nach LAGARDES Grundsatz muß der Ursprung aller Textzeugen festgestellt und die Varianten nicht nach Hss. sondern nach Textfamilien geordnet werden. Vier dieser großen Familien wurden von Ziegler für Jesaja festgelegt, und zwar die alexandrinische, die hexaplarische, die lukianische und die Catenen-Gruppe. Aus dem Material ergibt sich nicht eindeutig, daß die letztgenannte als besondere Gruppe gelten darf. Entscheidend ist schließlich die Textart, nicht aber der Typ der Handschrift. So scheint z. B. bei Jesaja die Catenengruppe einen gemischten Text zu zeigen, da sie hexaplarische und alexandrinische Lesarten enthält. Deshalb wird man sie schwerlich als eine besondere Familie bezeichnen dürfen.

Die Hauptzeugen für den *alexandrinischen Text* sind A Q 26 86 106 710 und Cyrill von Alexandria. Weiteres Stützmaterial findet man in S 198 293 301 306 393 407 410 534 538 544 965, den koptischen Übersetzungen und der Vetus Latina. A ist zusammen mit 106 der beste Zeuge für die alexandrinische Übersetzung, während Q oft eigene Wege geht.

Die Bestimmung dieser Gruppe als alexandrinisch beruht auf einer Behauptung bei Hieronymus (zu 58, 11), wo er erklärt, daß der Satzteil *και τα οστα σου ως βοτανη ανατελει και πιανθησεται και κληρονομησουσι γενεας γενεων*, der von einer Anzahl der oben erwähnten Hss. bezeugt wird, mit Obelus versehen ist. Der Text wurde oft als hesychianisch identifiziert. Über Hesychius' Person und seine Rezension herrscht aber keine Klarheit. Die Beatty Papyri (965) aus dem 3. Jahrhundert richten sich entschieden nach dieser Gruppe aus, was einer solchen Identifizierung aus historischen Gründen widerrät. Der Text ist fast völlig frei von hex. Zusätzen, während die mit Obelus versehenen Stellen vorhanden sind.

Hex. Lesarten finden sich in B V 88 Syrohex. (sowohl Text wie Randlesarten) 109 736 Q^{mg} Syropal. und in Eusebius, Basilius und Hieronymus. Unmittelbare Bezeugung findet sich in Theodorets Erklärung von 63, 11, wo er sagt, daß der alte griechische Text *εκ της γης* lautet, während *οι γ'* ein *απο θαλασσης* hatte. Die letztere Lesart findet sich auch in B* V 88 109 Syrohex. und bei Eusebius. Außerdem finden sich in diesen Texten asterisierte Stellen.

Die Textgeschichte dieser Gruppe ist ziemlich kompliziert. Sie zeigt nicht nur Zusätze und Veränderungen in der Wortfolge, sondern es sind auch Worte durch andere ersetzt worden, und es zeigt sich die Tendenz, mit Obelus versehene Stellen auszulassen. Dieses letztgenannte Merkmal ist natürlich nicht origenistisch – das beweist deutlich die Tatsache, daß in manchen Texten der Obelus zu finden ist – und streng genommen dürfte man es ebenso wenig hexaplarisch nennen. Bei 10, 15 haben z. B. nur B und V (die Ziegler die haupthexaplarische Gruppe nennt) ein *ως αν*. Andere Zeugen haben *ως αυτως αν* in Q ist das *αυτως* mit Obolus versehen. Die Auslassung von *αυτως* in B V mag auf hex. Einfluß zurückzuführen sein; aber sie charakterisiert noch nicht den Text als hexaplarisch. Mit einer weiteren Möglichkeit muß man ständig rechnen, nämlich mit der offenkundigen Ungenauigkeit von B, so daß man Zieglers Liste der Auslassungen in B, die zusammenfallen mit Stellen, die anderswo den Obelus haben, zum Teil außer acht lassen kann. Eine weitere Möglichkeit, die man bedenken müßte, ist der konstantinopolitanische, herkömmlich als von Origenes' fünfter Kolumne abgeschrieben geltende Text. Handelt es sich hier um eine zuverlässige Abschrift einschließlich aller Zeichen, oder versuchte man, Origenes zu übertreffen, dadurch daß man einige der mit Obelus versehenen Stellen ausließ? Z. weist hin auf mannigfaltige Beziehungen innerhalb der hex. Gruppe, die zur Bildung von einer Reihe von Untergruppen führen. Dies gilt von dem Göttinger Apparat in den anderen Ausgaben, die ebenfalls erschienen; und es wirkt verwirrend, wenn man nicht mit den Sigeln des betreffenden Buches vertraut ist. Außerhalb des Zusammenhangs wird dies bedeutungslos, wie z. B. wenn Stegmüller die Berliner Septuaginta-Fragmente mit den hex. Gruppen *O*, *O'*, *O'*, *O''*, oI und oII vergleicht. Wenn solche Sigeln durch die alex. (A), lukian. (L) und Catenen-Gruppe vermehrt werden, so wirkt das verwirrend. Es ist bedauer-

lich, daß räumliche Erwägungen eine solche Komplikation bei den Sigeln erforderlich machen.

Die erste Untergruppe dieser Art ist 88 und Syrohex. Diese beiden haben eine Anzahl von Sonderlesarten gemeinsam, sie haben die folgenden Bücher in der Reihenfolge: Jer., Dan., Ez. und Jes., und sie haben gemeinsam mit den Beatty Papyri als einzige beim Buch Daniel den Septuagintatext an Stelle des theodotionischen Textes. Die zweite Untergruppe besteht aus 109 und 736, mit denen der Text aus Eusebs Kommentar eng verwandt ist. Ein wichtiger Zeuge findet sich am Rand von Q. Dort waren zwei Schreiber an der Arbeit, die beide hexaplarisch sind. Der zweite ist der weitaus wichtigere; er enthält zahlreiche Lesarten mit Quellenangaben α′ σ′ ϑ′), außerdem lukian. Lesarten und Erklärungen aus Eusebs Kommentar. Eine bes. Merkwürdigkeit findet sich am Rande von Q und Syrohex., wo *κυριος* ständig in *πιπι* verbessert wird (ca. 400 mal am Rande von Q und ca. 150 mal am Rande der Syrohex.). Die kritischen Zeichen muß man jedoch mit großer Vorsicht benutzen. Nur wenige wurden überliefert und diese sind oft ungenau oder unvollständig. Es versteht sich, daß man sich auf diese Hss. nicht immer verlassen kann. Vielleicht die einzigen Stellen, an denen eine klare hex. Tradition vorliegt, sind jene, die den Asteriskus haben, mit dem MT übereinstimmen und in allen anderen Texten fehlen.

Beispiele mit kürzerem Text stellen ein besonderes Problem dar. Einige waren nicht obelisiert und mögen sogar ursprüngliche Texte gewesen sein. Die Tatsache, daß einige dieser Beispiele auch in der Vetus Latina und 965 bezeugt sind, deutet darauf hin, daß sie aus diesem Grunde zumindest vor-hexaplarisch sein müssen. Die Möglichkeit, daß auch Origenes selber es vorgezogen haben mag, gelegentlich den Text eher zu kürzen und ihn so dem Hebräischen anzupassen, statt alle derartigen Wörter oder Sätze zu obelisieren, wird nicht immer in Betracht gezogen. Das *πάντη* in dem berühmten Satzteil aus seinem Matthäuskommentar: *οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντη περὶ ἑλεῖν* weist jedoch deutlich darauf hin.

Wo die Wörter oder ihre Reihenfolge verändert wurden, wird diese Tatsache gewöhnlich erhärtet durch die lukianische und/oder Catenen-Gruppe. In solchen Fällen war zweifellos Origenes die Quelle. Auch hier können einige von ihnen vor-hex. gewesen sein, da sie ja keineswegs alle dem hebr. Text näher kommen.

Die Geschichte des *lukian. Textes* scheint ständig verwickelter zu werden. Bei Jesaja bestätigen es die Hss. weitgehend, daß es sich um lukian. Text handelt. Z. führt als Beweismaterial folgendes an: Hauptgruppe (22 48 51 231 763), drei Untergruppen (62 147), (90 130 311), (36 93 96), ebenso der Text von acht anderen Hss., die Korrektoren von drei Hss., die Randlesarten von Q und Syrohex., Syroluk., Chrys. und Thdt. Wieder behauptet sich ein direkter Zeuge, der diese Gruppen als lukian. identifiziert, nämlich Chrysostomus' Kommentar zur Stelle Jes. 9, 6.

Man hat vermutet, daß das Werk des Lukian nicht deutlich umrissen ist. Auf jeden Fall muß man das von Z. zitierte Zitat des Chrysost. cum grano salis nehmen. Chrysost. sagt: „Patet igitur Sanctum martyrem (i. e., Lucianum) nihil addidisse vel detraxisse, sed ab Hebraico et ab aliis etiam interpretibus (ea) collegisse et in ordinem digessisse et omnia in lucem prodidisse". Man kann diese Ansicht mit Recht bezweifeln oder wenigstens die Sachlage für komplizierter halten. Wenn z. B.

bei Samuel der Text der Vetus Latina eng verwandt ist mit dem lukianischen (abgesehen von den hex. Zusätzen), wie Dieu und auch Voogt darlegen, dann konnte unmöglich der vor-lukian. antiochenische Text mit dem vor-hex. identisch sein. Außerdem läßt sich beweisen, daß ein „proto-lukian." Text dieser Art nicht immer die gleiche hebräische Vorlage hatte wie die alte griechische Übersetzung (G). Vgl. Wevers, ZAW 61, 63 ff. Ob nun Lukian noch mehr unternahm, als nur den antiochenischen Text mit dem hex., oder wenigstens „den Drei" zu vergleichen und ihn dann in dieser Weise zu korrigieren, läßt sich schwerlich überzeugend beweisen.

Daß es sich hier keineswegs um ein gelöstes Problem handelt, ist deutlich, wenn man Luc. näher untersucht. Viele Zusätze stammen wörtlich aus der Hexapla. Oft sind die lukianischen Hss. die alleinigen Zeugen für die Asterisken. Aber es gibt auch Fälle, wo bei längeren Texten das Plus mit dem MT übereinstimmt, ohne in der Hexapla oder den „Drei" eine Parallele zu haben. Z. schlägt drei Erklärungsmöglichkeiten vor: a) daß Lukian sowohl andere hex. Hss. wie auch die ganze γ' zur Verfügung hatte. Es leuchtet jedoch nicht ein, warum die hex. Hss. so verschiedene Überlieferungen haben sollten; jedenfalls deutet nichts darauf hin, daß irgend etwas außer der fünften Kolumne der Hexapla jemals abgeschrieben wurde. Wie könnten dann abweichende Texte von derartiger Mannigfaltigkeit innerhalb von fünfzig Jahren nach dem Tode des Origenes bestehen? b) daß Lukian auf der Grundlage eines hebräischen Textes unabhängig Korrekturen vornahm. Dieses vermutete Driver schon vor langer Zeit. Viele lehnen diese These ab; z. B. Pretzl, Bibl. 7 (1926), 265 ff. und 9 (1928), 424 für Josua und Richter. Aber man muß eine weitere Möglichkeit in Betracht ziehen. Sicher liegt eine Beeinflussung durch den hebräischen Text vor; aber es läßt sich nicht feststellen, ob dieser Einfluß mittelbar oder unmittelbar war. Z. selber nimmt an, daß Lukian irgendeine selbständige Übersetzung zur Hand hatte, die er in solchen Fällen benutzte. Auch eine vierte Möglichkeit sollte man nicht übersehen. Die genaue Beschaffenheit des „protolukianischen" Textes ist noch niemals bestimmt worden, und wahrscheinlich war eine solche Bestimmung auch niemals möglich. Es ist sehr gut möglich, daß solche Zusätze auch vor Lukians Zeit im antiochenischen Text vorhanden waren. Dieser Text kann sich wesentlich vom alex. Text unterschieden haben. Dann wäre also die Arbeit Lukians weit mehr eine mechanische gewesen, so wie etwa die des Origenes. Mit anderen Worten, die Behauptung des Chrysostomus mag vielleicht gar nicht so weit von der Wahrheit entfernt gewesen sein. Warum sollte schließlich nicht in einem Zeitalter, in dem Gelehrte und Kirche nicht mehr mit dem griechischen Text zufrieden waren, eine Textrevision mit Hilfe eines Vergleichs mit γ' (und dem hebräischen Text?) stattgefunden haben, und zwar an zwei verschiedenen Orten, durch zwei verschiedene Revisoren und an Hand von zwei verschiedenen Text-Traditionen. Das könnte einige andere Besonderheiten von Luk. erklären, die manchmal Kopfzerbrechen bereiteten, wie z. B. die vielen Dubletten. Es ist gut möglich, daß Lukians Arbeit in solchen Fällen mehr eine mechanische war. Statt daß man eine ungeschickte oder ungenaue Lesart durch eine bessere Überlieferung ersetzte, fügte man lieber diese neben der anderen in den Text ein. Solche Dubletten wären dann nicht, wie Z. meint, die alte griechische Übersetzung vermehrt um die Lesart der Hexapla, sondern würden vielmehr den antiochenischen Text

nebst seiner Korrektur darstellen. Es gibt in Luk. auch Abweichungen vom MT, die möglicherweise nicht das Werk des Lukian sind, sondern vielmehr auf den Text zurückgehen, den Lukian bearbeitete.

Wir kennen noch andere Merkmale von Luk., besonders die Verwendung von Synonyma und die vielen grammatischen und stilistischen Änderungen. Auch diese können früher sein als Lukian. Ebenfalls ist die Wortstellung oft korrigiert worden. Dies war Lukians Werk, in seinem Ursprung oft hexaplarisch; und hierauf nimmt Chrys. Bezug (in ordinem digessisse). Die hex. Zeichen in den luk. Hss. sind wenig zuverlässig. Bei einigen handelt es sich nur um Pseudo-Zeichen, die nur die Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Wort oder einen Satz lenken sollten.

Die Catenengruppe wurde oben schon erwähnt und verdient wenig Beachtung. Sie ist als Text von geringer Bedeutung. Ihre Texte sind gemischte Texte; oft ist sie der einzige Zeuge für die Hexapla (besonders Zieglers Hauptgruppe 87, 91, 309, 490, die auf einen einzigen Archetypus zurückgehen).

Besonders wertvoll in allen Ausgaben Zieglers ist der getrennte *Textapparat* für „die Drei". Es existiert keine gute Ausgabe dieser Lesarten, obwohl Field ebenso wie seine Vorläufer Nobilius, Drusius und Montfaucon gute Arbeit geleistet hatten. Z. hat alles erreichbare Material verglichen und hat es der Allgemeinheit zur Verfügung gestellt. Dieses Material wird für diese Bestimmung des hex. Textes eine unentbehrliche Hilfe darstellen sowie zu einem besseren Verständnis des Werkes von γ' selber beitragen. Das beste Material für die Lesarten findet sich immer noch bei Q^{mg} und in Syrohex. Übrigens leuchtet es nicht ein, warum Z. Zitate aus Syrohex. gelegentlich in aramäischer Schrift bringt, während sie oft ins Griechische zurückübersetzt sind. Mir scheint, daß das Erstere verwirrend, das Letztere ziemlich gewagt ist. Die gleiche kritische Bemerkung könnte man über die koptischen Zitate im Hauptapparat äußern, die gewöhnlich ins Griechische zurückübersetzt werden. In solchen Fällen wäre die Verwendung des Lateinischen ratsamer, weil sicherer, gewesen. Das Material für γ' läßt sich jedoch keineswegs auf Q^{mg} und Syrohex. beschränken. Material für Jesaja findet sich auch am Rande von zwei anderen Hss., in Eusebs „Demonstratio evang." und in seinem „Onomasticon" (in lat. Übersetzung von Hieronymus), außerdem in den Kommentaren von Euseb, Basilius, Chrysostomus, Theodoret, Prokopius, Hieronymus und in den Glossen zu den Propheten von Hesychius von Jerusalem.

b) *Die Ausgabe der kleinen Propheten* ist noch sorgfältiger als die Jesaja-Ausgabe. Dies war zu erwarten; denn für den Jesajatext übernahm Z. die Arbeit Mohles, und obwohl ein großer Teil des Materials sorgfältig überarbeitet worden ist, stammt doch höchstwahrscheinlich die ursprüngliche Anlage der Arbeit von Mohle. Z. hat die sechs Unziale A B Q S V und W und 43 Minuskeln verglichen. Der Wert dieser Leistung allein geht daraus hervor,

daß viele von ihnen zum ersten Male für einen Apparat kollationiert wurden, wie z. B. 906 (P. Oxyrh. 846) 919, ein von Deissmann veröffentlichter Heidelberger Papyrus; 923, veröffentlicht von Grenfell, 956 (P. Oxyrh. ? 1164), und 975, veröffentlicht von Stegmueller. Die Kommentare von fünf griechischen Kirchenvätern wurden auf den Text hin untersucht, nämlich Cyrill von Alexandria, Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyrus, Basilius von Neopatra und Theophylakt von Achrida. Die angeführten Tochterübersetzungen sind hier vollständiger als bei Jesaja, da die äthiopische, die arabische und die armenische mitangeführt sind. Eine Anzahl äthiopischer Hss. wurde verglichen, Handschriften, die von Pereiro, Dillmann, Bachmann und Loefgren veröffentlicht waren. Wenn auch die äthiopische Übersetzung oft eigene Wege geht, war ihre Grundlage ohne Zweifel der alex. Text. Der arabische Text wurde verglichen an Hand der Londoner Polyglotte, einem wörtlichen Nachdruck der Pariser Polyglotte. Die arab. Übersetzung nähert sich sehr der von A. Der benutzte armenische Text war die Ausgabe 1805 von Zohrab, mit der die spätere Ausgabe der Mechithariten (1860) gewöhnlich übereinstimmt. Für die Vetus Latina wurden der Würzburger Kodex, von Ranke herausgegeben, und die von Dold herausgegebenen Materialien (Cod. Constantiensis und die Fragmenta Sangallensia) sowie der Kommentar des Hieronymus benutzt. Der lateinische Text stimmt gewöhnlich mit B (ohne hex. Zusätze) überein. Für die koptischen Übersetzungen steht viel Material zur Verfügung, und ist von Grossouw in bewundernswerter Weise bearbeitet worden. Die bohairische Übersetzung (vollständige Textausgabe von Lee in 1836) geht gewöhnlich mit der alex. Gruppe, während die achmimische (Ausgabe von Till, 1927) und die sahidische Übersetzung (verschiedene Fragmente von Budge, Ciasca, Erman, Grossouw, Maspero, Schlieffer, Till und Wessely veröffentlicht) besonders wichtig sind, da sie zum größten Teil einen älteren, nicht rezensierten Text bringen. Was die syrische Übersetzung betrifft, so ist die Syrohex. wie üblich die Grundlage für hex. Material; ihren Text findet man bei Ceriani. Die Syropal. existiert nur in verschiedenen von Margoliouth, Lewis und Gibson, und von Lewis veröffentlichten Fragmenten. Sie ist eine wörtliche Übersetzung und zeigt durchgehend einen starken Einfluß der Peschitta.

Ziegler hat unzweifelhaft recht, wenn er bei der Gruppierung der Hss. W B S und V in der Hauptsache als gesonderte Familie abtrennt. Obwohl Z. das nicht ausdrücklich sagt, stellt mit aller Wahrscheinlichkeit ihr unabhängiges Zeugnis den unrezensierten Text der alten griech. Übersetzung dar. Der Herkunft nach ist ihr Text gemischt; spätere hex. und lukian. Lesarten sind eingedrungen, aber dennoch sind sie die besten Zeugen, die wir für die Gewinnung eines frühen Textes haben. Die Washingtoner Hs. ist wegen ihres Alters ein besonders bedeutsamer Zeuge. Z. führt 33 Beispiele auf, in denen

W mit dem MT in einer Sonderlesart übereinstimmt. Diese Übereinstimmung dürfte kaum auf hex. Einfluß zurückzuführen sein. Sie sind aber auch keineswegs mit Theodotion, der gemeinsamen hex. Quelle, verwandt, sondern scheinen oft eher mit Aquila und Symmachus zusammen-zu-gehen. Z. sagt, ihre eigentliche Quelle bleibe ungewiß. Ob sporadische Korrekturen auf Grund eines hebräischen Textes bei dem Vorläufer von W hätten stattfinden können, muß offen bleiben. Daß die andern drei, B S V, eine gemeinsame Quelle haben, läßt sich beweisen. Von den dreien ist V die unabhängigste. Sie enthält zahlreiche Stilkorrekturen sowie einzigartige Streichungen. B enthält wie üblich viele Flüchtigkeitsfehler. Eine Reihe dieser Fehler finden sich auch in S, was auf die enge Verwandtschaft der beiden Texte hinweist.

Beweismaterial für den *alex. Text* oder den *hesychianischen Text* liefert vor allem die A Q-Gruppe. Es sind A Q 26 49 106 198 233 393 449 544 710 764 770 919, die bohair., die äthiopische, die arabischen Übersetzungen und die Kommentare von Cyrill und Basilius. Weitere Bestätigung findet man in W 36 407 410 534 538 613 86c und 86^{mg} Lat., der achm. und der sahidischen Übersetzung. Die Identifizierung der A Q-Gruppe als alexandrinisch beruht auf ihrer nachweisbaren Verwandtschaft mit dem Text des Cyrill von Alexandria. Leider ist der Bibeltext von Cyrills Kommentar nicht eindeutig, da die beiden Ausgaben von Aubert und Püsey sehr verschieden sind. Auberts Text beruht auf der früheren Ausgabe von Pontanus (1607), die später in Migne neu gedruckt wurde. Die älteren Ausgaben basierten auf unzureichendem Handschriftenmaterial – der Text von Pontanus beruht in der Hauptsache auf zwei Hss. und enthält viele Fehler. Puseys Ausgabe erschien in 1868 und benutzte 6 Hss. für ihren Text. Nur drei von diesen (mit den Buchstaben A–F bezeichnet) hatten vollständigen Text; eine von ihnen (B) war sehr unzuverlässig, während eine weitere (F) viele Sonderlesarten enthielt und nur eine (D) einen zuverlässigen Text aufwies. Puseys Apparat ist nicht immer eindeutig. Aber dennoch ist seine Ausgabe eine große Verbesserung gegenüber den älteren, deren Bibeltext gewöhnlich mit dem sixtinischen übereinstimmte. Pusey hat nachgewiesen, daß dies selten mit seinen Quellen übereinstimmte. Außerdem hat man oft auch im Verlauf des eigentlichen Kommentars eine Kontrolle über den Text, der dort manchmal wiederholt wird. Solche Lesarten wollten oft gar nicht mit den Lemmata übereinstimmen; dies weist darauf hin, daß diese im Verlauf ihrer Weitergabe von späteren Texten beeinflußt worden sind. Dieser spätere Text war vor allem der sixtinische, in den viele Lesarten aus dem aldinischen Text eingedrungen waren. Wenn der Text im Kommentar wiederholt wird, kann man mit Sicherheit auf Cyrill-Text schließen. Solche Lesarten sind unbedingt alexandrinisch. Sooft überdies die Cyrill-Hss. übereinstimmen, gehen sie immer konform mit der A Q-Gruppe, aber niemals mit Lukian. Die Identifikation dieser Gruppe als hesychianisch ist durchaus gerechtfertigt.

In der Septuaginta-Kritik der kleinen Propheten ist es verwunderlich, daß eigentliche griechische Texte mit vorherrschend hex. Charakter fehlen. Nur die Randlesarten des Cod. Marchalianus und der Text nebst Randlesarten der Syrohex. werden

von Z. als tatsächlich hexaplarisch klassifiziert. Einige hex. Lesarten finden sich auch in V B S 22 48 86 763, Basilius und Hieronymus, aber diese sind durchaus nicht zahlreich. Ein direkter Zeuge für den hex. Text findet sich in der Syrohex., deren Unterschrift auf ihren Ursprung Bezug nimmt: *κατὰ τὴν ἔκδοσιν τῶν τετραπλῶν*. Außerdem bestimmen viele Lesarten am Rande von Q und Syrohex. ihre Quelle als hex. In der Tat beziehen sich diese Marginalien in 27 Fällen unmittelbar auf die fünfte Kolumne der Hexapla. Nur neun von diesen stimmen ganz offensichtlich mit dem MT überein, fünf stehen dagegen, die übrigen sind neutral. Darüber ist Z. unzufrieden; denn schließlich sollten hex. Lesarten dem MT entsprechen. Rahlfs bemerkt in SS I, daß Origenes viele Korrekturen angebracht hat, die nicht durch die aristarchischen Zeichen markiert waren. Viele von ihnen – wie z. B. Ersetzung von Wörtern durch andere, Veränderungen in der Wortfolge etc. – konnten offensichtlich nicht auf diese Art angezeigt werden. So würden nach Rahlfs die *οι ο′*-Lesarten sämtlich hexaplarisch sein. Procksch stimmt dieser Schlußfolgerung nicht zu, sondern hält alle *οι ο′*--Lesarten für den vorhex. Text, den Origenes bearbeitete, während nur die *οι γ′*-Lesarten als hex. klassifiziert werden sollen. Es scheint richtig, daß, wie Z. sagt, diese 27 Fälle nicht entscheidend sind; aber mir scheint doch, daß ein Verständnis des Charakters der Rezension dazu beitragen könnte, hier Klarheit zu schaffen. Die Arbeit des Origenes war nicht immer gleich gründlich. Gelegentlich wurde der Text beibehalten, selbst wenn er bestimmt fehlerhaft war. Viele Änderungen wurden vorgenommen, die man unmöglich genau bezeichnen könnte, so z. B. Wortumstellungen. In dem Komplex der Samuelis- und Königsbücher zeigen die hex. Hss. im Unterschied von den anderen oft eine Korrektur in der Wortstellung, und offenbaren dadurch hebr., d. h. hex. Einfluß. Procksch beurteilt die Arbeit des Origenes noch nach einer zu mechanischen Methode. Wenn auch, wie Z. sagt, es das Hauptanliegen des Origenes war, „die Übereinstimmung zwischen hebr. Text und LXX herbeizuführen durch Einfügung der fehlenden Teile (Asteriskus) und durch Tilgung der überschüssigen Worte und Wendungen (Obelus), so beschränkte sich doch dieses keineswegs hierauf. Das Werk des Origenes bestand nicht in bloßer Textverflechtung, wie seine spätere Popularität beweist.

Im Verlauf des gesamten Zwölfprophetenbuches sind nur 57mal ein Asteriskus und 100mal ein Obelus bezeugt. Aus irgendeinem unersichtlichen Grunde bleiben die Obeli in Q fast ausschließlich auf Jona beschränkt. Im ganzen war die Überlieferung dieser Zeichen höchst zufällig. Spätere Abschreiber kannten oft ihre Bedeutung nicht. Daraus ergibt sich, daß in manchen Fällen, wo man sie beibehielt, sie ungenau gesetzt sind. Diese Tatsache erleichtert das Verständnis eines Problems, das sonst unlösbar scheinen möchte; es handelt sich hier um eine Bemerkung, die am Rande der Syrohex. 21mal begegnet; sie besagt, daß der Obeliskus in der Hexapla nicht vorkommt. Hiermit ist zweifellos gemeint, daß der Obelus – nicht die Stellen unter dem Obelus – in der Hexapla fehlt. Die Obeli waren im Verlaufe des Abschreibens ausgefallen, und so waren zur Zeit des Paul von Tella die erwarteten Zeichen „in der Hexapla nicht vorhanden".

Glücklicherweise ist das Material für „die Drei" etwas umfangreicher. Z. hat erneut das gesamte Material von Field und die Randglossen der Patmos-Hss. des

Kommentars von Basilius von Neopatra verglichen. Diese Glossen stehen in enger Beziehung zu 86, haben aber eine sorgfältigere Orthographie. Außerdem hat 86 gewisse Lücken, z. B. bei Nahum, wo nun an Hand von BasN^{mg} die Lücke ausgefüllt werden kann. Verstreutes Material findet sich in den Kommentaren von Cyrill, Theod. von Mops., Theodoret, Theophilus und Hieronymus. Hieronymus liefert nicht wenig Material, das aber gewöhnlich nur lateinisch ist. Außer einigen gelegentlichen Hinweisen bei früheren griech. und lat. Schriftstellern und den Randlesarten einiger Hss. (22 42 49 407), verbleiben noch die Randlesarten von Q, die in erstaunlich geringer Zahl auftreten, und die Syrohex. Die Syrohex. ist weitaus die beste Quelle; sie enthält fast 600 Lesarten. Diese sind alle syrisch, und es ist schwer, sie ins Griechische zurückzuübersetzen. Wie Z. herausstellt, hat Field im ganzen ausgezeichnete Arbeit geleistet, wenn auch spätere Funde gezeigt haben, daß seine Wiedergaben keineswegs durchgängig richtig waren; vor allem da, wo es sich um Artikel oder seltene Wörter handelte. An Hand der Randlesarten von B und N können diese Rückübersetzungen Fields jetzt geprüft werden; und man entdeckt zahlreiche Fehlgriffe. Field verfuhr nach dem Grundsatz, daß er „Voces Graecas communiores per easdem Syriacas constanter transfert". Leider stimmt das nicht immer. Und auch *οι γ'* gibt ein hebr. Wort nicht beständig durch das gleiche griechische Wort wieder. Das gilt ebenso für Aquila – entgegen der üblichen Meinung. Doch damit nicht genug: auch die Tradition „der Drei" ist nicht immer zuverlässig. Z. B. zitiert Field bei Hab. 3, 14 die Pluralia *γαυριαματα* und *πενητας* für Aquila und *πτωχους* für Symmachus. Die Hs. 86 zitiert in beiden Fällen den Singular, was zweifellos richtig ist. Eine Angleichung an die Septuaginta hatte stattgefunden. Symmachus insonderheit nimmt trotz des Hebräischen oft keine Rücksicht auf den Numerus, teils aus stilistischen Gründen, teils wegen der LXX. Genau so verhält er sich bezüglich des Tempus. Mit anderen Worten, solche Abweichungen vom MT in „den Drei" müssen nicht unbedingt auf verschiedene Vorlagen zurückzuführen sein. Wiederum soll damit nicht gesagt sein, daß *οι γ'* im ganzen für die Textkritik unbrauchbar seien. Es bleiben immer noch eine Reihe von Stellen, wo sie für einen anderen Text zeugen. Wahrscheinlich bringt der Text des Theodotion, der am wenigsten wörtlich und eher eine Revision als eine Neuübersetzung der LXX ist, in dieser Hinsicht den geringsten Nutzen. Z. führt eine Reihe von Beispielen an, wo Theodotion in der Tat ohne Hinweis auf den hebräischen Text Stellen haben soll, die von Origenes obelisiert waren. Theodotion ist in seinen Übertragungen nun zwar viel freizügiger als Aquila und Symmachus, aber man fragt sich beständig, ob Z. sich nicht etwas zu sehr von der Überlieferung der Zeichen abhängig gemacht hat. Ich bin der Meinung, daß man diese immer mit einer gewissen Skepsis behandeln muß. Ehe man Th. rundheraus ablehnt, sollte man die Gültigkeit der Obelus-Tradition überprüfen.

Nach Z. gibt es 64 Lesarten in „den Drei", die vom MT abweichen. Nur 35 von ihnen haben Konsonantenwechsel, von denen wiederum 10 lediglich Plene- statt Defektivschreibung aufweisen und deshalb nicht zu berücksichtigen sind. Einige der angeführten Beispiele erscheinen etwas fraglich. Bei Hosea 5, 14 bringt Z. *εξαιρουμενος*, welches המעיל anstatt מעיל voraussetze. Dies ist bestimmt ein Irrtum. In Amos 1, 11 lesen Aquila und Sammachus *εν οργη αυτου*. Nach Z. setzt dies באפו

anstatt ἘΝ voraus. So mechanisch darf man die Dinge jedoch nicht sehen. Aquila sowie auch Symmachus versuchten, ein schwieriges Wortbild zu vereinfachen. Aber nach Z.' Behauptung sind dies fast durchweg geringfügige Angelegenheiten und es beweist wieder einmal, wie zuverlässig die Überlieferung des hebräisch. Textes ist.

Der lukianische Text findet in den kleinen Propheten weithin eine Stütze. Z. führt hierzu an: 21 Minuskeln, 9 Korrektoren von Hss. und die Randlesarten der Syrohex., ebenso die armenische Übersetzung, Constit., Chrys., Theod. von Mops., Thdt., Cyr^{F} und ^{B} BasN. und Theoph. Oft gehen die Hss. 22 36 46 48 51 62 86 147 711 719 und 763 zusammen mit Theod. und Thdt. und zeigen dadurch, daß dieser Text der Textus Receptus der syrischen Provinzen ist. In 86 ist der lukianische Ursprung dieser Lesarten häufig durch das Symbol λ gekennzeichnet. Aber man kann sich nicht immer auf dieses Symbol verlassen, da es in einigen anderen Hss. bisweilen für *οι λοιποι* steht.

Die besten Gewährsleute für Lukian sind Theod. und Thdt. Gelegentliche lukianische Lesarten finden sich auch in BasN, dessen Grundlage jedoch der alex. ist. Die Haupthandschriftengruppe besteht aus 22 36 46 51 719 763 und der fragmentarischen Hs. 231. Die Hs. 719 (Cod. Taurinensis) ist stark beschädigt und zum großen Teil unleserlich. Sie wurde zuerst von Oesterley herausgegeben, der leider die unleserlichen Abschnitte durch die entsprechenden aus B ersetzte. Da ihr Text der lukianische ist, erhält man auf diese Weise einen falschen Eindruck von der Eigenart des Textes. Es wäre günstiger gewesen, eine Hs. dieser Gruppe dazu zu benutzen, besonders 48, die ihm nach Z. textlich am nächsten steht.

Eine weitere Stütze für Lukian findet man in der Complutensischen Polyglotte. Ihr Text bleibt ein interessantes Rätsel. Sie hat eine Reihe von Lesarten gemeinsam mit W, den Randlesarten von 86, der achm. Übersetzung und der Vetus Latina. Ihre Vorlage muß also aus vielen alten Lesarten bestanden haben, die in jüngeren Hss. fehlen. Andererseits finden sich gelegentlich Beispiele von Vulgata-Einfluß, Lesarten, die auf innerlateinischer Verderbnis beruhen. Die Compl. Polyglotte enthält auch eine Reihe von sonst nirgends-wo bezeugten Sonderlesarten. Ungewöhnlich sind die vielen Stellen, wo ein anderes, meist synonymes Wort gebraucht wird. Den Ursprung dieser ausgedehnten Änderungen kennt man nicht. Es fragt sich, ob nicht der Text von einer anderen griech. Übersetzung beeinflußt sein könnte; denn absichtliche Revision, wie sie Z. vermutet, ohne die Zugrundelegung irgendwelcher Hss. ist auch keine zufriedenstellende Lösung. Der Compl. Polyglotte am nächsten stehen die Texte 40 und 42, für deren Lesarten man allerdings auf Holmes-Parsons angewiesen ist, da die Hss. jetzt verlorengegangen sind. Die lukianischen Lesarten, von denen ein Drittel aufgenommen wurde, müssen von einem solchen Text, wie ihn die beiden Hss. darstellen, übermittelt worden sein.

Die fünfte Hs.-Gruppe oder -familie, die Z. für den Text der kleinen Propheten findet, ist *die Catenengruppe*. Sie umfaßt nach seiner Meinung 68 87 91 96 130 239 311 490 534 538 613, die Syropal., die armenische Übersetzung, Theophilus und Hieronymus. Die Hauptgruppe, die auf einem gemeinsamen Urtypus basiert, wird als 87 91 und 490 identifiziert. Hs. 68, die Hauptquelle für den aldinischen Text, hat vieles Gemeinsame mit dieser Gruppe. Die genaue Herkunft des aldinischen Textes ist der Anlaß mancher Meinungsverschiedenheit gewesen: Dahse, ZAW,

1909, 177 ff. behauptet, daß 97, eine Abschrift von 87, seine Vorlage war. Mercati, Bibl. Ztschr., 1910, 337 f., stellt sehr richtig heraus, daß dies historisch unmöglich war, da 97 im Jahre 1481 nach Rom kam und niemals ausgeliehen wurde. Trotzdem zeigt der Text Verwandtschaft sowohl mit 97 als auch mit 68; daraus schließt Z., daß der Text, auf dem er beruht, eine jetzt verlorenen Hs. gewesen sein muß, deren Text 68 und 97 nahe stand.

Charakteristisch für diese sogenannte Catenengruppe (C) ist ihre enge Beziehung zur Hexaplar. C enthält gewöhnlich alle asterisierten Stellen, und läßt auch oft (20 mal) die obelisierten Stellen aus, natürlich unter hex. Einfluß. Über ihren stark hex. Charakter hinaus hat sie eine ganze Anzahl von Auslassungen, die nicht auf den MT zurückgehen, sondern das Ergebnis paläographischer Fehler sind, ferner einige unwesentliche Zusätze und eine Reihe stilistischer Änderungen.

Schon 1914 machte Procksch den Vorschlag, die Catenengruppe als die Grundlage für die Gewinnung der von Eusebius und Pamphilius veranstalteten hex. Rezension anzusehen. Dem widerspricht Z., der behauptet, daß C lediglich späte hex. Überarbeitung zeige. Nach seiner Meinung läßt es sich nicht beweisen, daß C auf Eusebius zurückgeht, da ihr Text zuerst in der Catene des Philotheus erschien. Meines Erachtens ist dies nicht die Kernfrage. C scheint gar keine Rezension erlebt zu haben, sondern eine späte hex. Gruppe zu sein; und ihr Beweismaterial, wenn auch nicht von übergroßer Bedeutung, stützt die Annahme, daß es sich um hex. Lesarten handelt. Wenn man sie als separate Gruppe anführt, gibt man ein falsches Bild von dem Text; und es wäre weit besser, wenn man diese Hss. in den ihrer Rezension entsprechenden Zusammenhang einordnete.

Hinsichtlich der *Methode* zeigt die Arbeit von Z. außerordentliche Sorgfalt und Fleiß. Jede verfügbare Hs. wurde an Hand von Photographien erneut kollationiert. Wenn man aber die Bedeutung des Griech. für die Textkritik des MT auswerten will, dann sollte man auch hier mit ebenso großer Sorgfalt vorgehen. So oft das Griech. den hebr. Text nicht genau wiedergibt, muß man es mit Sorgfalt und Imagination untersuchen. Wenn das Griech. keinerlei Bedeutungsähnlichkeit zum Hebr. hat, so ist eine Konjektur entweder für das Griechische oder das Hebräische immer möglich. In jedem Falle muß man eine Konjektur vom paläographischen Gesichtspunkt ohne Schwierigkeit begründen können. Z. B. Hosea 7, 5 begegnet das Wort מלכנו. Alle griechischen Hss. lesen das Pronomen der zweiten Person Pluralis *ὑμῶν*. Die Ansicht von BH³, daß die griechischen Übersetzer מלכיכם lesen, ist falsch; denn die Suffixe כם – und נו – kann man kaum verwechseln. Es liegt vielmehr ein innergriechischer Fehler vor, und zwar *ημων/υμων*. So geistreich die gewandten Konjekturen einer früheren Generation auch gewesen sein mögen, sie sind doch zu beklagen. In allererster Linie sollte man nach paläographischen Gesichtspunkten verfahren. Aber auch dies kann zu Übertreibungen führen. In der Mehrzahl der Fälle, wie z. B. Sach. 14, 10, wo aus *κατα* ein *και* wurde, ist es die gegebene Erklärung. Eine Überbewertung dieses Prüfsteins kann

jedoch zu den unwahrscheinlichsten Konjekturen führen. Z.'s Vorschlag, *υιος* aus paläographischer Verwechslung von *εκαστος* zu erklären, leuchtet nicht ein. Mir scheint, man müßte auch ständig eine zweite Möglichkeit vor Augen haben. Man sollte nämlich bei jedem Übersetzer bedenken, ob er sich nicht von zugrunde liegenden hermeneutischen Prinzipien leiten ließ, wodurch dann auch die Übersetzung ein bestimmtes Gepräge bekam. Es ist durchaus möglich, daß in einer Reihe von Fällen die Unklarheit im Hebräischen – ich denke hier keineswegs an innergriech. Verderbnisse – beabsichtigt war. Diese Methode, das Übersetzungsgriechisch zu beurteilen, wird erst seit relativ kurzer Zeit angewandt; sie hat schon wesentlich zur Klärung schwieriger Stellen beigetragen. Zur näheren Behandlung dieses Problems vgl. weiter unten III.

c) Der letzte Band, der in der Göttinger Reihe erschien, ist Z.' *Ausgabe von Ezechiel.* Auch hier wurde wieder eine ähnliche Zusammenstellung von Material kollationiert, das A B Q V Z^{V} und Z^{VI} (beide von Tisserant, Studi e testi 23, veröffentlicht), und 43 Minuskel- und Papyrushandschriften umfaßt. Einige von diesen wurden zum ersten Male in einer Textausgabe kollationiert: 922, ein von Grenfell in 1896 veröffentlichtes Fragment, 927, von Vaccari in 1918 veröffentlicht, und 967, die berühmten Chester Beatty und John H. Scheide Papyri, erstere von Kenyon in 1937–38 veröffentlicht, letztere von Johnson, Gehman und Kase in 1938. Sechzehn Ezechiel-Hss. blieben unkollationiert, nachdem man die Eigenart ihres Textes gründlich untersucht und festgestellt hatte, daß sie nichts zur Textgeschichte beitrugen. Sie waren größtenteils Abschriften schon vorhandener Hss., die ihrerseits schon kollationiert waren. Nur zwei griech. Kirchenväter-Kommentare wurden kollationiert, die aber nicht viel weiter helfen. Theodoret von Kyrus zitiert in der Regel sehr frei, so daß das aus ihm entnommene Material nur geringen Wert für die Textuntersuchung hat. Basilius von Neopatra bringt mehr Wertvolles; aber seine Erklärungen sind sehr spärlich und in jedem einzelnen Falle lukianisch. Wenn Erklärungen fehlen, ist der Text ganz anderer Art und stimmt meist überein mit 239 und 306, die den alex. Text vertreten. Z. gibt hierfür eine vernünftige Erklärung. Er vermutet, daß ein späterer Abschreiber wahrscheinlich die Abschnitte zwischen den Erklärungen mit einem Text wie dem von 306 ausgefüllt hat. Dies würde bedeuten, daß das eigentliche Werk des Basilius nur die Erklärungen mit den entsprechenden Texten enthalten habe.

Die benutzten *Tochterübersetzungen* sind die gleichen wie bei den kleinen Propheten, außer daß keine achm. oder syropal. Texte vorhanden sind. Die bohairische Übersetzung weist einen doppelten Text auf. Nur die ersten 36 Kapitel beruhen auf dem Griechischen; das übrige scheint direkt auf dem Hebräischen zu beruhen, wenn auch der Text, auf den sie unmittelbar zurückgeht, mit größerer Wahrscheinlichkeit einer der späteren griech. Über-

setzer war. Die äthiop. Übersetzung ist nicht, wie in den kleinen Propheten, ein Vertreter des alex. Textes, sondern weist einen gemischten Text auf. An manchen Stellen entspricht sie dem Text von B (ohne die hex. Zusätze); aber im allgemeinen steht ihr Text 130 am nächsten, die Z. zur Catenengruppe rechnet. Die arabischen Übersetzungen kommen wieder A am nächsten, obwohl sie weniger Sonderlesarten haben. Vielleicht besteht Z.' Vermutung zu Recht, daß sie auf einen voralexandrinischen Text zurückgehen. Die armenische übersetzt wörtlich, hat aber einen gemischten Text. Sie trägt durchweg hex. Charakter, hat aber auch viele luk. Lesarten. Ihre nächste griechische Verwandte ist nach Z. 534, die auch der Catenengruppe zugeschrieben wird.

Die unrezensierte Gruppe, oft *Text B* genannt, setzt sich zusammen aus: B, 967, Vetus Latina und den koptischen Übersetzungen. Vor der Entdeckung des Papyrus 967 war B das einzige vorhandene handschriftliche Beweisstück für einen vorhex. Text. Die regelmäßige Auslassung der asterisierten Stellen beweist, auch wenn man 967 nicht als Zeugen heranzieht, daß der Text vor-hex. ist. Der B-Text ist sehr selten länger als der MT, jedoch oft kürzer, besonders im Text von B selbst. Die in vielen Büchern auffällige Nachlässigkeit von B scheint auch hier vorzuliegen. Aber Nachlässigkeit allein erklärt nicht alle mit diesem Text verbundenen Probleme; denn einige Fälle, in denen kürzere Texte vorliegen, sind in 967 ebenso bezeugt. Z. zeigt drei Erklärungsmöglichkeiten auf, die ohne Frage alle in Betracht gezogen werden müssen. In einigen Fällen muß eine Revision stattgefunden haben, die entweder unbeabsichtigt oder, wenn mit Absicht, dann nach stilistischen oder exegetischen Gesichtspunkten arbeitete. Möglicherweise stellen andere Fälle einfach den ursprünglichen Text dar. Wieder andere Hss., die die Lesart enthalten, müssen das Ergebnis einer (vorhex. ?) Revision gewesen sein, die sich am hebr. Text orientierte. Die Tatsache, daß die Asterisken im Laufe der Weitergabe verloren gingen, könnte eine weitere Erklärung abgeben. Wenn alles übrige übereinstimmt, so kann man folgern, daß, wenn die Lesart von B eine Sonderlesart ist, ein Fehler vorliegt; wird sie aber anderweitig bezeugt, so ist ihre Ursprünglichkeit wohl anzunehmen.

Der Standpunkt, den Cornill bezüglich B einnimmt, fand niemals Unterstützung bei den Wissenschaftlern. Z. lehnt ihn völlig ab. Cornill suchte ausführlich zu begründen, daß B ein hervorragender Vertreter des hex. Textes sei. Gewiß ist nun B kein so genauer Zeuge, wie man wünschen möchte, aber dennoch ist er bestimmt vorhexaplarisch. Papyrus 967 bestätigt erneut diese Schlußfolgerung, an der außer Cornill niemand jemals Zweifel hegte. Man kann es kaum verstehen, wie ein so hervorragender Wissenschaftler wie Cornill jemals zu diesem seltsamen und unhaltbaren Schluß kommen konnte, wenn doch alles verfügbare Material gerade das Gegenteil beweist.

Nebenbei übt Z. an dieser Stelle Kritik an Swete, weil er den B-Text Wort für Wort wiedergegeben habe. Er sagt: „Mit Recht hat Rahlfs alle genannten Stellen, wo B eine Textverderbnis zeigt, in den Apparat verwiesen, während Swete, der B einfach abdruckt, auch die unsinnigen Lesarten im Text beibehalten hat." Die

Behauptung an sich ist richtig, aber man staunt über die etwas ungerechte Kritik, die darin enthalten ist. Rahlfs hatte versucht, in beschränktem Maße eine kleine kritische Ausgabe zu schaffen; Swete dagegen hatte einen wirklichen Text abgedruckt und die großen Unzialen damit verglichen. Swetes Text existiert als wirklicher Text; der Text von Rahlfs jedoch nicht. Die Arbeitsweise der britischen Forscher hat viel für sich, denn der Forschende erhält dadurch einen Text, wie er wirklich war. Kein solcher Text ist ohne Fehler; das gilt mit Sicherheit auch von B. Rahlfs, und jetzt Z., versuchen, nicht nur alle Fehler der Abschreiber auszumerzen, sondern einen Text herzustellen, der einem hypothetischen Urtext möglichst nahe kommt. Beide Arbeitsweisen haben ihre Vorteile, aber auch ihre Nachteile.

Die Bedeutung der Beatty- und Scheide-Papyri kann man nicht hoch genug einschätzen. Es handelt sich hier um den frühesten griech. Ezechiel-Text, den wir besitzen, den einzigen, der historisch vorhex. ist; seine übliche Datierung fällt in die letzte Hälfte des 2. Jahrhunderts. Obwohl er eine nochmalige Bestätigung dafür bietet, daß B ein Glied des vorrezensionalen Textes ist, bringt er dennoch für die Textforschung in Ezechiel neue Schwierigkeiten. In der Tatsache, daß 967 eindeutig beweist, daß schon in vor-hex. Zeit eine Revision an Hand des Hebr. vorgenommen wurde, sieht Z. die große Bedeutung von 967. Dieser Schluß scheint mir allerdings etwas voreilig. Die Eigenart von 967 und einige der daraus sich ergebenden Probleme sollen unter „Texte" weiter unten behandelt werden.

Nach Z. wurde *der alex. Text* durch A 26 106 198 239 306 403 410 544 613, die arabischen und die äthiopische Übersetzung und durch Cyrill vertreten; seine besten handschriftlichen Zeugen sind A 26 und 544. Die arabische Übersetzung ist ein außergewöhnlich guter Zeuge für Ezechiel, da sie in mehr als 70 Fällen neben A den einzigen Zeugen für eine Lesart darstellt. Die Eigenart von A gibt wieder ziemlich zu denken. A enthält über 100 Sonderlesarten, deren Besonderheiten in der Mehrzahl grammatischer oder stilistischer Art sind. Z. führt diese Lesarten an, ohne näher darauf einzugehen. Zwar sind einige dieser Sonderlesarten auf Fehler beim Abschreiben zurückzuführen, bei vielen jedoch, besonders wo Wortänderung vorliegt, ist dies nicht der Fall. Eine Textgeschichte des Kodex A steht noch aus. Hier müssen manche Gesichtspunkte noch berücksichtigt werden.

Die hex. Textfamilie wird durch Q 62 88 147 407 922, die armenische Übersetzung, Syrohex. und Hieronymus vertreten. Die wichtigste Gruppe setzt sich zusammen aus Q 88 und Syrohex. Unmittelbare Bezeugung des Charakters dieser Textfamilie findet sich in Q sowie in 88. Letztere hat die Unterschrift: *ιεζεκιηλ κατα τους ο′ εγραφη κατα ωρ′ εξ ων και παρετεθη.* Wichtiger ist die Bemerkung am Anfang von Q, die besagt, daß der Text von der hex. Rezension her weitergegeben und nach der Tetrapla des Origenes unmittelbar korrigiert wurde. Außerdem *οθεν ευσεβειος εγω τα σκολια παρεθηκα. Παμφιλος και ευσεβειος διορθωσαντο.* Daher findet man zwei Arten von Randglossen in Q: Korrekturen und Scholien. Es ergibt sich also eindeutig, daß Q hexaplarisch ist und von der eusebianisch-pamphilischen Rezension abstammt. Viele Bemerkungen am Rand sind dem 25-bändigen Kommentar des Origenes entnommen. Übrigens sei erwähnt, daß auch der Anfang eines jeden Bandes am Rande vermerkt ist.

Ein besonderer Text ist Hs. 62, insofern, als sie streng nach Aquila korrigiert wurde. Sie enthält um 800 Sonderlesarten, die fast durchweg aquil. sind. Der Vetus-Latina-Text ist, wie oben erwähnt, gewöhnlich vor-hex.; aber Hieronymus hat in seinem Kommentar den hex. Text. In ca. 30 Fällen unterscheidet Hieronymus zwischen Vetus-Latina und LXX (Vulgata-Ausgabe), wie z. B. bei 16, 23: „Hoc quod secundo dicitur vae, vae tibi, Vulgata editio non habet, sed de Theodotionis editione additum est."

Die kritischen Zeichen sind gut bezeugt; der Asteriskus kommt 437mal vor, der Obelus 195mal. Die Mehrzahl von ihnen findet sich in Q 88 und Syrohex., obwohl einige sich an anderen Stellen verstreut finden. Wie zu erwarten steht, ist die B-Gruppe fast völlig frei von hex. Zusätzen; lediglich 13 finden sich in B. Die meisten sind jedoch zufällig und sollten nicht berücksichtigt werden. Für eine Korrektur auf Grund des hebr. Textes findet sich hier kein Beweismaterial: Man sollte darauf hinweisen, daß innerhalb der koptischen Übersetzungen die bohairische im Unterschied von der sahidischen einige Spuren von hex. Einfluß zeigt. Die Obeli sind wie gewöhnlich nicht sehr zuverlässig überliefert; ihre Überlieferung ist eine zufällige. Der Metobelus fehlt häufig, und es bleibt dann offen, wo die obelisierte Stelle aufhörte. Außerdem kommen die Obeli an einigen Stellen vor, wo der MT den Text bietet. Diese Tatsache setzt Z. in Staunen. Aber die Lösung scheint einfach – die Zeichen sind falsch überliefert. Ein merkwürdiges Phänomen, das mir erwähnenswert scheint, ist, daß in einigen Fällen 967 eine obelisierte Stelle ausläßt. Auch B läßt eine Anzahl Stellen aus. Z. kommt zu dem Schluß: „B zeigt hier spätere (hexaplarische?) Einflüsse, unter denen diese Stellen getilgt werden." Im Hinblick auf die Tatsache, daß 967 auch einige solche Stellen hat, läßt sich diese Schlußfolgerung bezweifeln. Der kürzere Text kann sein a) der Fehler eines Abschreibers in dem unmittelbar zugrunde liegenden Text; b) durch vor-hex. Revision auf der Grundlage des Hebräischen verursacht, oder c) die Obelus-Überlieferung kann fehlerhaft sein. Die Tatsache, daß die Zahl der Auslassungen so gering ist, läßt eine vor-hex. Revision sehr zweifelhaft erscheinen. Welchen Sinn sollte eine solche sporadische Revision gehabt haben? Zufall und das Eindringen von Fehlern dürften ausreichen, um für diese Fälle eine zufriedenstellende Erklärung zu geben.

Die Quellen für *hex. Lesarten* sind sehr gut bezeugt. Der Rand von Q hat leider nur etwa 120 Lesarten aus „den Drei", aber der Text hat mehr als 2mal so viele aufgenommen und die Quelle gewöhnlich auch identifiziert. Die meisten von ihnen sind aus Theodotion genommen. Syrohex. hat ungefähr 460 Randglossen, die in der Mehrzahl aus Symmachus stammen. Die beste Quelle ist jedoch Codex Barberinus (86), der über 1500 Randglossen enthält, die jedoch nicht immer ganz zuverlässig sind, da sie oft nur die wichtigsten Wörter zitieren. Die Catenen-Hss. 87 und 91 liefern auch etwa 80 Randglossen, meist aus den letzten neun Kapiteln. Leider wird in den meisten Fällen die Quelle nicht angegeben. Der Kommentar des Hieronymus ist trotz seiner 180 Randglossen nicht sehr brauchbar, da die Zitate für exakte Textkritik zu frei sind. Darüber hinaus ist sehr wenig Material vorhanden, abgesehen von einigen verstreuten Hinweisen in Thodoret, Polychronius von Apamea, Origenes und im Onomastikon des Eusebius.

Der lukian. Text wird bezeugt von V Z^{V} 22 36 46 48 51 96 231 311 449 456 538 613 763 Q^{c}. Q^{mg} Syrohex.^{mg}, der armenischen Übersetzung, Constitut., Chrysostermus und Thdt. Die Tatsache, daß diese Hss. im allgemeinen mit Thdt. konform gehen, beweist die Richtigkeit ihrer Identifizierung mit Lukian. Hs. 88 zitiert in 14 Fällen eine lukian. Lesart mit der Bezeichnung λ^{o}. Z.'s Hauptgruppe, die durchweg auf einen einzigen Archetypus zurückgeht, besteht aus 22 36 48 51 96 231 und 763. Übrigens war Z.'s zweite Untergruppe, V 46 und 449, auch die Vorlage der Compl. Polyglotte in Ezechiel. Der Rand von Q hat über 90 lukian. Lesarten, wohingegen der Korrektor solche Lesarten oft in den Text selber einfügte. Die armenische Übersetzung, die gewöhnlich hex. ist, zeigt gelegentlichen hex. Einfluß.

Die Eigenart von Lukian ist ähnlich wie in anderen Büchern und bedarf keiner nochmaligen Untersuchung. Man könnte lediglich herausstellen, daß Lukian mehr Symmachus und Aquila benutzt, während Origenes eine besondere Vorliebe für Theodotion zu haben schien. In der Tat gibt es mehr als 80 Beispiele in Ezechiel, wo Lukian gegen hex. Zusätze steht.

Z.'s Catenen-Gruppe besteht aus 49 86 87 90 91 130 198 233 239 306 380 403 490 534 611 613 710 764 und der armenischen Übersetzung. Die Hauptgruppe ist wie in Jesaja und im Zwölfprophetenbuch 87 91 und 490. Textlich zeigt sie Mischcharakter. Die Hauptgruppe hat niemals die hex. Zusätze und zeigt überhaupt sehr wenig hex. Einfluß. Sie scheint zum Teil von Lukian abhängig zu sein, aber wiederum ist dieser Einfluß nicht durchgehend. Am stärksten ist sie mit dem alex. Text verwandt. Ihre Sonderlesarten sind von geringer Bedeutung, da sie oft nur auf innergriech. Verderbnisse oder auf grammatische und stilistische Änderungen zurückzuführen sind.

Z. hat in weniger als eineinhalb Jahrzehnten drei kritische Ausgaben der Propheten herausgebracht. Daneben schrieb er eine große Zahl von Aufsätzen, die aus seiner wissenschaftlichen Arbeit hervorgingen; viele von diesen sind oben untersucht worden. Sein unglaublicher Fleiß, sein kritischer Verstand und seine unbedingte Hingabe an seine Aufgabe werden als ein leuchtendes Beispiel akademischen Idealismus' unvergessen bleiben.

B. Texte

1. Papyrus Rylands 458

a) Am meisten Aufsehen erregte vielleicht in den letzten 15 Jahren die Entdeckung des ptolemäischen *Pap. Rylands 458*. In 1917 wurde ein Teil einer Mumienumhüllung durch Rendell Harris zur John Rylands-Bibliothek gebracht. Fast zwei Jahrzehnte lang blieb das Material unveröffentlicht, ja sogar unidentifiziert, bis C. H. Roberts begann, die Fragmente zusammenzusetzen. Diesen Papyrus fand man eingewickelt in einen Streifen von einer Rolle, die Buch I der Ilias enthielt, außerdem Fragmente einer Tragödie, eines historischen Werkes und einiger lyrischer Dichtungen, sowie einige demotische Fragmente. Die acht hier in Frage kommenden Fragmente ent-

hielten Teile des griechischen Textes des Deuteronomiums. Ihre Rückseite wurde später für eine Rechnung oder als Notizblatt benutzt. Die Entdeckung ist deshalb so bedeutsam, weil sie mit Genauigkeit nicht später als um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christus datiert werden konnte. Dies bedeutet, daß wir jetzt ein Fragment aus der Zeit vor der Vollendung des griech. A. T. haben.

Der Papyrus muß ursprünglich einem ägyptischen Juden aus dem Fajum gehört haben. Schließlich muß er jedoch in die Hände eines Griechen gekommen sein, eines Mannes, der nach der Meinung von Hempel in der Restaurierung künstlerisch ausgeführter literarischer Hss. geübt war. Daß der letzte Besitzer kein Jude war, ergibt sich aus der Tatsache, daß keines der Überbleibsel in der Mumienhülle irgendeine Beziehung zum Judentum aufweist. Warum dieser biblische Papyrus schließlich für einen so profanen Zweck verwendet wurde, nimmt einigermaßen Wunder, und bis jetzt ist diese Frage noch nicht zufriedenstellend gelöst worden.

Die Fragmente enthalten folgenden Text: 23, 24(26)–24, 3; 25, 1–3; 26, 12; 26, 17–19; 28, 31–33. Die anderen drei Fragmente haben nur jeweils sieben, drei und fünf lesbare Buchstaben und sind m. W. noch nicht hinreichend identifiziert worden. Der Papyrus steht textlich A und Θ näher als B. Roberts gibt folgende Aufstellung: Übereinstimmungen mit A Θ gegen B – siebenmal, Übereinst. mit A gegen B Θ – zweimal, Übereinst. mit Θ gegen B A – zweimal, Übereinst. mit A B gegen Θ – einmal, Übereinst. mit Θ B gegen A – zweimal. So stimmt sie 11 mal mit Θ, 10 mal mit A und nur 3 mal mit B überein. Hempels Vergleichung ergibt 28 Beispiele für A und 12 dagegen, wie andererseits fünf Beispiele für und fünf gegen B (?). Meine eigene Kollation weicht zwar von beiden etwas ab, steht aber entschieden der von Roberts näher. Das allgemeine Bild ist jedoch klar: der Papyrus steht A Θ am nächsten und stützt B nicht im gleichen Maße. Wie weiter unten zu ersehen ist, zeigen die Chester Beatty Papyri für Deut. das gleiche Bild. Wie Hempel sagt, beweist dies, daß B „keineswegs unser ‚bester' Zeuge" für Deut. ist, wie man gewöhnlich unkritisch behauptete.

Die Papyri-Fragmente enthalten vier Sonderlesarten (d. h. ihre Besonderheit wird wenig oder gar nicht gestützt). Bei 23, 24 ist die Restauration von *εν ταις χερσιν* ohne ein folgendes *σου* – wie es 58 und 59 haben – wahrscheinlich richtig, da die Länge der Zeile kaum Raum für vier weitere Buchstaben lassen würde. Bei 23, 24 hat der Papyrus als Sonderlesart *επελθης* gegen die einheitliche Lesart *εισελθης* aller übrigen Hss. Roberts bemerkt, daß *επερχομαι* während der ptolemäischen Ära ein feststehender Ausdruck für „übertreten" ist; so ist es sehr gut möglich, daß die Lesart von P der ursprüngliche Text ist. In demselben Vers ist *π(λ)ησ(θειη)* ebenso Sonderlesart gegenüber dem Kompositum *εμπληρθη* in einer Hs. und dem *εμπλησθη* aller übrigen Hss. Das verbum simplex stellt also die Besonder-

heit dar. Driver hält den Gebrauch des verbum finitum für einen Vereinfachungsversuch; das hellenistische Griechisch zeigte eine steigende Tendenz zum Kompositum.

Bei 25, 2–3 steht der Text A viel näher als B und dürfte recht aufschlußreich sein. Nach *ο ασεβης* liest P: *και καθιει αυτον εν(αντιον αυτ)ου και μαστιγωσιν (αυτον εναντιον αυ(των κατα την ασεβ(ειαν αυτου αριθμω(ι τεσσαρακοντα μαστιγωσουσιν αυτο)ν ου προσθησου(σιν εαν δε προσθω)σιν μαστιγω(σαι αυτον)*. B bringt für dieselbe Stelle: *καθιεις αυτον εναντιον αυτων. και αριθμω τεσσαρακοντα μαστιγωσουσιν αυτον ου προσθησουσιν εαν δε προσθης μαστιγωσαι*, also einen wesentlich anderen Text. Man beachte, wieviel näher er A steht, wo die Stelle heißt: *Και καθιεις αυτον εναντι των κριτων και μαστιγωσουσιν αυτον εναντιον αυτων κατα την ασεβειαν αυτου αριθμω τεσσαρακοντα μαστιγωσουσιν αυτον ου προσθησουσιν εαν δε προσθωσιν μαστιγωσαι αυτον*. Opitz und Schaedler haben gezeigt, daß der A-Text wahrscheinlich aus dem P-Text hervorgegangen ist. Sie argumentieren, daß die Änderung von *καθιει* zu *καθιεις* (*καθιει* ist Sonderlesart in P) zuerst nachgeahmt wurde, wodurch analog *εναντιον αυτου (αὐτοῦ?)* im Hinblick auf die späteren Plurale zu *εναντι των κριτων* verändert wurde. Dies wäre also eine ausgezeichnete Illustration dafür, wie ein Text im Verlauf seiner Textgeschichte glatter wurde. Man muß die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß der ursprüngliche LXX-Text das Subjekt zu *καθιει* durch ein *ο κριτης* ausgedrückt hatte, welches dann aus irgendeinem Grunde vor der Zeit von P ausfiel; dies machte eine Art Restauration im A-Text erforderlich, damit sich ein Sinn ergab.

Im großen ganzen steht P dem hebr. Text näher als die übrigen Textzeugen. Darüber hinaus ergibt sich, daß es die Grundlage der anderen Texte war. Die These einer Urseptuaginta hat hierdurch zusätzliche Unterstützung bekommen. Andererseits findet sich in den späteren Hss. eine Anzahl von Stellen, die dem MT näher stehen als P. Hempel führt folgende Beispiele auf: *χερσιν σου* – 23, 24; *και φαγη* (*και* fehlt in P) – 23, 25; *ειπεν σοι* (P hat kein *σοι*) – 26, 18; *οι υιοι ρου* (in P wiederhergestellt; doch würde Raummangel *σου* nicht zulassen) – 28, 32, und *η χειρ σου* im gleichen Vers. Dieses letztere beruht vollständig auf Restauration und sollte nicht als Beweismaterial aufgeführt werden. Hempel vermutet hierin einen Beweis für eine spätere vor-rezensionale Revision im Sinne des MT. Es ist jedoch nicht unbedingt nötig, eine solche Revision zu postulieren. Die vier oben zitierten Stellen sind sämtlich geringfügige Varianten, und in jedem Falle hat P den kürzeren Text. Die in Frage kommenden Wörter sind *και, σου, σοι* und *σου*, die alle wegen ihrer Häufigkeit so leicht von einem Abschreiber ausgelassen werden konnten. Das für eine vor-rezensionale Revision sprechende Argument stützt sich auf sehr geringfügiges Beweismaterial, und man sollte es außer acht lassen, es sei denn, daß sich noch mehr Material findet. Die vor-rezensionale Textgeschichte würde also etwa folgendermaßen lauten: LXX zu Pap. 458, zu A Θ und Pap. 963, zu B.

Dieser Fund beweist, daß sowohl die griechischen Texte als auch die hebräischen, wie wir sie kennen, im wesentlichen zuverlässig sind. Hierin liegt die große Bedeutsamkeit dieses Fundes, so klein dieser sein mag. Hempel kommt zu einem richtigen Schluß, wenn er feststellt: „um 150 v. Chr. sah

der griechische Pentateuch nur in Einzelheiten, die für den Sinn belanglo sind, anders aus als in den Unzialhss. der nachchristlichen Zeit." Dies stell natürlich eine Verallgemeinerung für den ganzen Pentateuch dar, die sic auf den Befund aus wenigen Versen stützt; trotzdem entsteht der Eindruck daß sie zu Recht besteht. Gleichzeitig sollte man mit Hempel hinzufügen „Er bestätigt damit zugleich die Konstanz des hebr. Textes."

2. Die Beatty und Scheide Papyri

a) Ein weit größerer Fund, der den Septuaginta-Forschern auf Jahre hin aus viel zu tun geben wird, sind *die Beatty Papyri*, bestehend aus 12 (ode genauer 11) Hss., die 1931 von Beatty erworben und später von Kenyon veröffentlicht wurden. Andere Teile der gleichen Hss. kamen in andere Hände so z. B. *die Scheide Papyri* von Ezechiel und Teile des Deuteronomium-Pa pyrus, die der Universität Michigan gehören. Von den 12 Hss. sind ach AT, drei NT und eine enthält den Henoch-Brief und den Brief des Melito Die acht LXX-Hss. werden in Übereinstimmung mit dem System von Rahlfs der Reihe nach von 961–968 numeriert. Zwei enthalten Genesis text; eine weitere enthält Numeri und Deuteronomium, eine vierte Jesu Sirach, eine fünfte Jesaja, eine sechste Jeremia, eine siebte Ezechiel und Esther und die letzte enthält Daniel. Pap. 961 besteht aus 50 Blättern eine Kodex von 66 Blättern aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts und enthält fast lückenlos Gen. 9, 1–15, 14 sowie 17, 7–42, 2. Pap. 962 besteht aus 2 etwas verstümmelten Blättern eines Kodex von 82 Blättern aus der letzten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Sein Text findet sich zum größten Teil auch in Pap. 961. Er enthält Gen. 24, 13–25, 21; 31, 50–35, 16; 39, 4–40, 13; 41, bis 46, 33. Pap. 963 ist einer der frühesten Texte und wird von Kenyon in das 2. Jahrhundert verwiesen, „vielleicht in die erste Hälfte desselben". E besteht aus größeren Stücken von 33 Blättern und aus kleineren Stücken von weit mehr Blättern; einige der Fragmente sind so klein, daß man sie nicht mehr bestimmen kann. Fragmente dieses Kodex gehörten früher der Universität Michigan, aber durch ihre vorbildliche Hilfsbereitschaft stellte sie Kenyon die Fragmente zur Verfügung, damit er sie zusammen mit der anderen veröffentlichen konnte. Pap. 963 ist von besonderem Interesse im Blick auf den oben besprochenen Pap. Rylands 458. Wie weiter unten zu ersehen ist, bestätigt er das allgemeine Bild des deut. Textes, wie es aus den früheren Fragmenten gewonnen wurde; denn er stützt A mehr als B. Pap 964 besteht aus einem Blatt und einem Stück eines zweiten Blattes von Jesus Sirach (36, 28–37, 22; 46, 6–11; 46, 16–47, 2), die wahrscheinlich aus dem 4. Jahrhundert stammen. Pap. 965 wurde bereits bei der Besprechung von Zieglers „Isaias" behandelt. Er enthält Teile (einige ziemlich fragmenta

risch) von 27 Blättern aus einem Kodex, der ursprünglich 112 Blätter umfaßt haben muß. Kenyon möchte ihn um die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts datieren. Pap. 966 besteht aus einem unvollständigen Blatt (Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts) und enthält Jeremia 4, 30–5, 1. 9–13. Pap. 967 enthält 16 Blätter in acht Paaren eines Kodex aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts; er umfaßt Ezechiel 11, 25–17, 21 und Esther 2, 20–8, 6. Hinzu kommen die Scheide Papyri von 21 Blättern, die den Text von Ezechiel 19, 12–39, 29 zum größten Teil enthalten. Zu erwähnen wäre, daß die Texte von Ezechiel und Esther von verschiedenen Schreibern stammen. Pap. 968 schließlich besteht aus 13 unvollständigen Blättern aus Daniel und enthält den Text von 3, 72–6, 18; 7, 1–8, 27. In Wirklichkeit gehörte Pap. 968 zum gleichen Kodex wie 967, und man sollte 967 und 968 unter einer Nummer aufführen. Der Einfachheit halber werden die ursprünglichen Nummern hier beibehalten. Die große Bedeutung des Daniel-Textes liegt darin, daß er eher Septuaginta-Text als theodotionischer Text ist. Bis zu seiner Veröffentlichung hatte nur eine einzige griech. Hs., eine späte Chigi-Hs., den LXX-Text. Übrigens ist 968 ein Zeuge für eine Umstellung der Kapitel, wonach die Kapitel 7 und 8 zwischen Kapitel 5 und 6 eingefügt sind; wie Beare vermutet, ist dies die chronologische Reihenfolge. Die Tatsache, daß die Chigi-Hs. die Reihenfolge von Theodotion und MT bringt, wäre lediglich das Ergebnis ihrer Übereinstimmung mit der herrschenden Tradition. Beare äußert ferner die interessante Vermutung, daß diese Anordnung sehr wohl einen weiteren Fingerzeig zur Lösung des Sprachenproblems des MT bieten kann. Ohne Zweifel handelte es sich um getrennte Erzählungen, die unabhängig voneinander in Umlauf sein mochten, vielleicht einige in aramäischer, andere in hebr. Sprache (als Übersetzungen?). Die natürliche chronologische Reihenfolge sei geändert worden, damit man die aramäischen Erzählungen zusammenbringen konnte, die man dann etwas künstlich eingefügt hätte an der Stelle, wo es heißt, daß die Knechte den König auf aramäisch anredeten. Andererseits erklärt das nicht, warum Kapitel 7 von seinem „ursprünglichen Platz" nach Kapitel 5 an seinen jetzigen Platz nach Kapitel 6 hätte umgestellt werden sollen; denn schließlich hat es ja in seiner aramäischen Form weiterbestanden.

b) Die ersten drei Kodizes, Pap. 961, 962 und 963 sind von Allgeier eingehend behandelt worden. Seine Arbeit beruht in der Hauptsache auf den von Lagarde aufgestellten Grundsätzen, nämlich a) die Hss. des griech. A. T. sind sämtlich das Ergebnis eines eklektischen Verfahrens, so daß der Textkritiker selbst eklektisch verfahren muß, um den ursprünglichen Text aufzudecken. Man muß den Werdegang zurückverfolgen bis hin zum semitischen Original, sei es direkt, sei es durch eine ursprüngliche griechische Verderbnis. – b) Bei Dubletten ist die freiere Wiedergabe die echte; die mehr

wörtliche Wiedergabe stammt von späterer Hand. – c) sollte dort, wo zwei Lesarten vorliegen, eine dem MT gleichkommen, die andere nur durch einen abweichenden Urtext zu erklären sein, dann ist letztere die ursprüngliche. – Soweit diese Grundsätze als solche der Textkritik eines Übersetzungstextes gelten, befriedigen sie, und man sollte sich daran halten; dabei ist jedoch stets zu bedenken, daß jeder einzelne Fall ein Problem für sich darstellt. Eine mechanische Anwendung eines jeden solchen Grundsatzes ist schlimmer als nutzlos. Wie aus dem vorhergehenden ersichtlich ist, erforscht Allgeier diese Texte nicht durch eine einfache Kollation mit einer Hs. wie z. B. A, oder mit Text-Gruppen sondern, vielmehr unter dem Gesichtspunkt des Versuchs, den Urtext festzustellen. Leider ist die Gruppierung der Texte der Genesis bisher noch nicht so genau bestimmt, wie man es wünschen möchte. Rahlfs bestimmte vorläufig zwei Hauptgruppen und eine große Anzahl von Untergruppen.

Allgeier wendet sich heftig gegen Lagardes seltsamen Standpunkt, der griechische Text sei im Laufe seiner Geschichte verderbt worden durch Judenchristen, die mit Absicht ihre theologischen Gedanken hineinbrachten. Gelegentlich läßt sich in einem vorhandenen Text diese Neigung erkennen; aber solche Fälle sind selten. Nach Lagarde erfuhr der Text später weitere Verderbnis durch den Vergleich mit jüngeren Übersetzungen. Dies galt natürlich von dem hex. und lukian. Text. Ob es auch für den vor-rezensionalen Text gilt, ist vorerst nur eine Hypothese.

Mit Recht warnt Allgeier davor zu vergessen, daß man es hier mit einer Übersetzung zu tun hat und nicht mit einem Urtext. Bloßes Zitieren des Griechischen ist gewöhnlich bedeutungslos, da man sich ja unvermeidlich fragt, welches Stadium im Verlauf der Tradition gemeint ist. Jede Lesart muß sorgfältig untersucht werden. Außerdem muß man einen Einblick haben in die Arbeit eines jeden Übersetzers, um zu erkennen, welcher Übersetzungstyp in Frage kommt. Handelt es sich um freie oder um sklavisch genaue Wiedergabe? Dies wird sehr viel mitsprechen beim Beurteilen einer einzelnen Lesart.

c) Die Bedeutung der beiden *Genesis-Papyri* ist besonders groß, da zwei der großen Unzialhss., B und S, nur für einen geringen Teil der Genesis vorhanden sind; B beginnt bei 46, 28, während S nur einen Teil der Kapitel 23 und 24 bringt. Zusammen mit Pap. 911, der in 1927 von Schmidt und Sanders herausgegeben wurde und 1, 1–35, 8 enthält, haben diese Papyri die Geschichte der griech. Genesis wenigstens ein Jahrhundert früher beginnen lassen. Bis dahin war A der älteste Zeuge gewesen.

Die enge Verwandtschaft dieser drei Zeugen wird unmittelbar ersichtlich aus ihrer Kollation. Pap. 961 und 962 stimmen zu 73% überein; 961 zeigt 61% Übereinst. mit 911, während 962 zu 69% mit 911 übereinstimmt. Die Statistik für die

Übereinstimmung mit anderen Hss. überrascht etwas. Die Übereinstimmungen mit 961 sind folgende: G – 64%; 135 – 62%; M – 54%; D – 50%; E – 48% (nicht 40% wie ALLGEIER), und A – 31% (nicht 30%). Die Übereinstimmungen mit 962 sind ähnlich: 135 – 57%; 75 – 51%; G und M – 49%; D – 47%; E – 43% (nicht 45%); und A – 34% (nicht 35%). Rätselhaft ist an diesem Bild die Verwandtschaft mit G und 135, für welche hex. Charakter vermutet wird, ebenso die Verwandtschaft mit M, einer späteren Hs. aus dem 10. Jahrhundert, während sich am wenigsten eine Verwandtschaft mit der ältesten aller Hss., nämlich A, zeigt. In der Tat wird eine sorgfältige Kollation nur noch zu weiterer Komplizierung des Textproblems führen. Die Papyri scheinen einen eklektischen Text zu vertreten, da sie manchmal mit dem lukian., manchmal mit dem hex. Text konform gehen. Dies ist möglicherweise bei 961 der Fall, da sie eine Hs. aus dem 4. Jahrhundert ist. Aber es läßt sich sicherlich schwer einsehen, daß von 962, welches KENYON in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts zu verweisen geneigt ist, das gleiche gelten soll.

Wie oben erwähnt wurde, folgt ALLGEIER den LAGARDEschen Grundsätzen – wodurch er manchmal zu falschen Schlüssen geführt wird. Für beide Papyri wird hebr. Einfluß postuliert, ein Einfluß, von dem A vermutlich frei blieb. So wurde bei 962 in 34, 14 das in A für הדבר הזה stehende *τουτο* in 962 zu *το ρημα τουτο*. Etwas derartiges ist natürlich nicht anzunehmen; das *το ρημα* fiel aus durch Parablepsis. In 34, 31 hat A *εκτριβομαι* für בשמרתי, während 962 *εκτριβη εκτριβησομαι* hat. Daß jedoch der hebr. Text 962 beeinflußte, ist keineswegs klar. Das *εκτριβη* kann ursprünglich gewesen und dann wieder durch Haplographie ausgefallen sein (oder es kann umgekehrt durch Dittographie hinzugefügt worden sein). In jedem Falle ist eine Korrektur auf der Grundlage des Hebräischen nicht ersichtlich. Es werden eine Reihe anderer Beispiele angegeben, bei denen der Text in 962 dem MT näher steht; aber man muß wieder vor einer starren Anwendung von LAGARDES Grundsatz warnen, daß die freiere Lesart zu übernehmen sei. In der Tat wird es einen keinesfalls überzeugen, daß der Grundsatz als solcher bei der letzten Analyse unbedingt anwendbar sei. Die in den letzten Jahren in großer Zahl gefundenen frühen Texte standen fast ausnahmslos dem MT näher als die späteren Textzeugen; und diese Tatsache stellt die viel gerühmte Regel in Zweifel. Man vermutet, daß der ursprüngliche griechische Text in den meisten Büchern des A. T. dem MT näher stand als man sich bisher vorgestellt hatte. So wird für 962 hebr. Einfluß bei 39,14 angenommen; für שו בת־הסהר hat 962 *αρχιδεσοφυλαξ του δεσοτηριου*, während A nur *αρχιδεσοφυλαξ* hat. Hier hat A sicherlich abgekürzt, vermutlich ohne Absicht. Bei 44, 7 (nicht 43, 7) hat 962 für כדבר הזה ein *(ποιησαι) κατα το ρημα τουτο*, während A *κατα* ausläßt; (ich möchte vermuten, daß dieses durch paläographische Verderbnis in der Unzialschrift ausgelassen wurde); bei 44, 20 hat 962 für זקנים קטן וילד ein *εκ γηρους νεωτερον*, während A *νεωτερον γηρως* hat – es ist schwer zu verstehen, warum, wenn tatsächlich hebr. Einfluß vorgelegen hätte, 962 nicht eine bessere Korrektur am Text hätte machen können. Im selben Vers findet sich für לאמו in 962 *τη μητρι αυτου* an Stelle von *τω πατρι αυτου* wie es A hat (dies ist einfach ein Fehler ad sensum in A), und bei 45, 27 findet sich für דבר יוסף in 962 *τα ρηματα Ιωσηφ*, wohingegen A *τα ρηθεντα υπο Ιωσηφ* hat. Alles, was diese Beispiele beweisen, ist a) daß die Urseptuaginta dem MT näher stand als bisher angenommen worden

war, und b) daß Kodex A wie in so vielen Büchern des A. T. ein Sorgenkind ist. Ungefähr 150 mal in der Genesis steht A allein; und jeder Fall muß individuell gewertet werden.

Für 961 nimmt Allgeier noch mehr Beispiele für hebr. Einfluß an als bei 962. Wiederum ist die Mehrzahl dieser Fälle höchst zweifelhaft. So wird z. B. eine komplizierte exegetische Erklärung gegeben für die Tatsache, daß der Papyrus bei 31, 33 *και ουχ ευρεν* als Zusatz hat. Die Erklärung ist jedoch viel zu verwickelt. Es wurde ganz einfach deshalb hinzugefügt, weil es schon einmal an anderer Stelle im gleichen Vers vorkommt. Es war ein rein epexegetischer Zusatz.

Nach Allgeier kann man nur dadurch in der LXX-Kritik wirklich etwas erreichen, daß man sich zu allererst darüber klar wird, daß auch der Stil der Übersetzung ein Übersetzungsstil ist. Ein Fall nach dem andern muß unter diesem Gesichtspunkt gewertet werden. Man darf die LXX nicht isoliert, sondern stets nur als Übersetzung zu verstehen suchen, d. h. immer in Beziehung zum hebr. Text sehen. Denn schließlich muß man an ein Übersetzungsdokument andere Maßstäbe anlegen als an eine Originalschrift. Allgeiers Behauptung setzt also voraus, daß MT der Vorlage der LXX nahe steht, und ich zweifle nicht, daß dieses stimmt. Wenn man den griechischen mit dem hebr. Text der Genesis so methodisch vergleicht, dann zeigt sich daß die griechische Genesis eine zuverlässige Übersetzung ist, die nur selten frei, gewöhnlich aber mit sklavischer Genauigkeit übersetzt. Eine ganze Anzahl von Transskriptionen kommt vor, obgleich eine Reihe von Eigennamen übersetzt werden. Mein eigenes Urteil beim Lesen der griechischen Genesis fällt weitgehend anders aus. Mit welchen Maßstäben arbeitet denn Allgeier, wenn er diese für eine Übersetzung hält, die gewöhnlich sklavisch genau wiedergibt. In Wirklichkeit ist es so, daß – verglichen mit einigen „sklavisch genauen" Übersetzungen wie IV. Kge. oder Prediger Salomo – die griech. Genesis eine wenn auch sorgfältige, so doch flüssige Übersetzung in verhältnismäßig gutem Griechisch ist. Wie eine beträchtliche Anzahl von epexegetischen Zusätzen im Text zeigt, hat sich der Übersetzer nicht zu stark an den Text gebunden. Hinsichtlich A kam Allgeier beim Vergleich mit dem hebr. Text zu dem Schluß, daß es in seinen Sonderlesarten viel öfter sich weiter von MT entfernt. Wenn es ihm näher steht, dann ist A die ursprüngliche Lesart, obgleich man den umgekehrten Fall nicht gelten lassen wollte; da nun Lagardes Grundsatz die freiere Übersetzung vorzog, fragt man sich, was jenen Schluß veranlaßte. Jedenfalls zeigt sich bei A die Tendenz, von den Semitismen los- und zu einem besseren Griechisch zu kommen; dies beweist, wie unzuverlässig eine solche Regel sein kann, wenn man sie starr zur Anwendung bringt.

Die allgemeine Schlußfolgerung von Allgeier überrascht sehr. Obgleich 961 nur 31% Übereinstimmung mit A zeigt, kommt er dennoch zu folgen-

dem Schluß: „Fast scheint es, als ob Pap. 961 die Rezension – nicht den Kodex! – A voraussetzt, während Pap. 962 größere Reste einer älteren Schicht bewahrt hat." Erstens gibt es eine A-Rezension gar nicht. Unter einer Rezension versteht man eine offiziell anerkannte Revision; historische Zeugen dafür, daß der A-Text irgendeine solche Rezension war, sind nicht vorhanden. Allerdings müssen Statistiken richtig interpretiert werden, aber es ist schwer einzusehen, wieso die Schlußfolgerung, daß ein Text des A-Typus – dessen Vertreter, Cod. A, dem Papyrus textlich sehr fernsteht – vorausgesetzt wird, richtig ist. Es erscheint viel wahrscheinlicher, daß A, welches hinsichtlich seines Textes eine etwas andere Richtung verfolgt, von der ursprünglichen LXX textlich weiter entfernt ist als es 961 oder 962 sind. Im allgemeinen legen Allgeiers abschließende Bemerkungen die Sachlage viel besser dar. Mit Bezug auf 961 sagt er: er „besitzt ganz sekundäre Züge, die ihn überlieferungsgeschichtlich hinter A stellen, und verbindet damit ein höchst altertümliches Gepräge." Betr. 962 stellt er fest: er „besitzt sehr altes, in einigen Punkten uraltes Gut, das kein anderer Zeuge mehr bewahrt hat."

Die beiden Papyri haben fünf Abschnitte gemeinsam: 24, 13–25, 21; 30, 38–41; 31, 5–9; 31, 50–35, 16 und 39, 4–46, 33. Ein Vergleich zwischen den beiden Texten zeigt eine Anzahl von Verschiedenheiten, die größtenteils von verhältnismäßig geringer Bedeutung sind. Allgeier neigt fast ausnahmslos dazu, komplizierte Erklärungen zu geben an Stellen, wo einfache Erklärungen wahrscheinlicher sind. So hat z. B. 962 bei 31, 50 *αρα* als Sonderlesart, während alle anderen Zeugen einschließlich 961 *ορα* haben. MT hat רְאֵה, wovon *ορα* offensichtlich eine genaue Übersetzung ist. Die gebräuchlichere Übersetzung ist zwar *ιδου*, aber *ορα* ist eigentlich ebenso richtig. Man konnte zu dem naheliegenden Schluß kommen, daß in 962 ein einfacher Schreibfehler vorliegt. Aber 962 enthält „uraltes Gut", und durch ein umständliches exegetisches Verfahren wird es verständlich gemacht, daß *αρα* die Übersetzung von ראה ist, und daß *ορα* eine spätere Korrektur nach dem Hebräischen darstellte. Es ist sicherlich eine Grundanschauung der Septuaginta-Textkritik, daß bei zwei Lesarten, von denen die eine mit MT übereinstimmt, die andere jedoch nicht, sondern paläographische Ähnlichkeit mit MT hat, die erste als die Quelle der zweiten gilt.

Allgeier erkennt, daß ein unmittelbarer Einfluß des Hebräischen auf die Papyri unwahrscheinlich sei, auch hätte man einen solchen Einfluß nicht aus dem Beweismaterial ableiten können. Pap. 961 hat gegenüber A nahezu 100 Übereinstimmungen mit MT; dem stehen ca. 116 Verschiedenheiten entgegen. Ungefähr die gleichen Verhältnisse lassen sich bei 962 feststellen, das etwa 50 Übereinstimmungen mit MT hat und an etwa 50 Stellen Verschiedenheiten zeigt. Leider gibt es sehr wenig Material, das älter ist als A, und das durch 961 und 962 gemeinsam bezeugt ist. In Frage kommen nur Pap. Oxyrh. 656, Pap. 911 und S; die Teile, die sie enthalten, sind aber zu klein, als daß man irgendwelche Schlüsse daraus ziehen könnte.

gegenüber zeigen sie jedoch weitgehende Abweichung. Dies wird besonders deutlich bei der Transkription der Eigennamen. Man muß hier bedenken, daß es ziemlich unmöglich ist, auf Grund einer einzelnen solchen Abweichung zu verallgemeinern, wie es ALLGEIER anscheinend tut. Für אלרעה hat A *θεργανα*, während 961 *εαραγα* und 962 das abgekürzte *ραγα* hat. Die Lesart von 962 möchte als eine spätere erscheinen als es *εαραγα* ist, welches einfach eine Verderbnis von *ελραγα** ist; dieses letztere muß die ursprüngliche Transkription gewesen sein, bei der man das Daleth als ein Resch las, wonach dann auch die Verderbnis des *A* zu *A*, die die Lesart von 961 zustande kommen ließ, sich erklären läßt. Wegen eines einzigen solchen Falles kann man jedoch nicht behaupten, daß hinsichtlich der Eigennamen 961 den Vorzug vor 962 verdient. Für dies eine Beispiel gilt es also, aber wie steht es mit den Beispielen in Kapitel 25, wo 962 dem MT näher steht? Vgl. Verse 2 und 3 – *ιεξαν* in 961 gegenüber *ιωξαν* in 962, das für יָקְשָׁן steht; V. 3 – *ασσουριειν* gegenüber *(ασσουρ)ιειμ*, das für אשורים steht; und V. 4 – *αφεκ* gegenüber *αφερ*,, das für עפר steht. Das Entwirren der Tradition ist in bezug auf die Eigennamen äußerst schwierig. Eine Verallgemeinerung, wie sie von ALLGEIER vorgenommen wurde, ist durchaus ungerechtfertigt. Die Arbeit ALLGEIERS hat im allgemeinen die Septuagintakritik der Genesis nicht so sehr gefördert, und man muß seinen Schlüssen mit Vorsicht begegnen. Außerdem ist es oft schwierig, seine Meinung herauszufinden, wenn er Begriffe wie „Rezension" mit Bezug auf A, 961 und 962 anwendet. Eines ist sicherlich klar, nämlich die Tatsache, daß die Textkritik der griechischen Genesis seit der Veröffentlichung der Beatty Papyri weit komplizierter ist als vorher.

d) *Pap. 963* ist darum von besonderer Bedeutung, weil er die früheste Hs. des griechischen A. T. ist, die wir haben; er stammt nämlich aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Er wurde mit einer außergewöhnlich feinen Schrift geschrieben, und zwar für die christliche Gemeinde in Ägypten. Diese letztere Tatsache wird ziemlich schlüssig bewiesen durch den Gebrauch von $\overline{\iota\eta\varsigma}$ als Abkürzung für *Ἰησοῦς* (Josua).

Den interessantesten Faktor bei der Untersuchung von Pap. 963 bilden die verschiedenen Beziehungen, die sein Text zu dem Text von B hat. *In Numeri* läßt sich für die Zeugen folgende Tabelle aufstellen: A zeigt 40% Übereinstimmung mit 963; B – 62%; F – 51%; G – 53%; H – 41%; 54 – 50%; 75 – 47% (nicht 49%); a_2 – 68%. Pap. 963 enthält in Numeri neun Sonderlesarten oder solche, die annähernd Sonderlesarten sind. *Für Deut.* sind die Übereinstimmungen jedoch ganz verschieden: A – 53%; B – 43% (ALLGEIER hat fälschlich 53%); F – 55%; G – 66%; *Θ* – 64% (nicht 62%); 54 – 75%; a_2 – 61%. Außerdem hat 963 93 Sonderlesarten oder solche, die annähernd Sonderlesarten sind. Aus dem obigen wird ersichtlich, daß in Numeri B und a_2 die meisten Übereinstimmungen mit 963 zeigen. Übrigens vertreten diese später in dem Komplex der Samuelis- und Königsbücher die älteste Überlieferung. Mit anderen Worten, für Numeri ist das, was zu erwarten war, bewiesen. B und a_2 stellen dort zusammen mit 963 die früheste Textgruppe dar. In Deut. ist B jedoch am weitesten von 963 entfernt (wie es bei Pap. Rylands 458 der Fall war). A steht viel näher als B, aber G *Θ* 54 75 a_2 (G ist ziemlich unvoll-

ständig und dürfte zum größten Teil den wirklichen Sachverhalt nicht genau wiederspiegeln) stellen die Textgruppe dar, die am engsten mit 963 verbunden ist. KENYONS Behauptung, daß diese Tatsache „der Beweis dafür ist, daß der Papyrus von 2 Rollen abgeschrieben wurde, die zufällig textlich verschiedenartig waren", ist sehr einleuchtend und sie zeigt, wie die textliche Eigenart einer Hs. von Buch zu Buch verschieden sein kann. Zweifellos erklärt sich dadurch der Unterschied zwischen dem B-Text von Numeri und dem von Deut. Was KENYON weiter folgert, ist jedoch nicht stichhaltig. Er behauptet: „Der Papyrus zeigt, daß zu diesem verhältnismäßig frühen Zeitpunkt A-Text sowie auch B-Text (oder Texte, die diesen ähnlich waren) vorhanden waren", so daß keinem von beiden „auf Grund ihres Alters der Vorrang gebührt und keiner Anspruch auf Bevorzugung hat." In Wirklichkeit zeigt 963, daß verhältnismäßig früh ein Numeri-Text existierte, der zur B-Familie gehörte, während für Deut. dies nicht der Fall war. Es gibt noch keinen Beweis dafür, daß für Deut. jemals ein B-Text aus dem 2. Jahrhundert existierte.

Wie ALLGEIER bemerkt, ist es die Eigenart der Bücher, daß sie abweichende äußerliche Merkmale aufweisen. Für Numeri stellt er folgende zusammen: viele sprachliche Fehler, Erweiterungen, einige Textverkürzungen, gelegentliche freie Übersetzungen, die ein besseres Griech. ergaben, und eine merkliche Übereinstimmung in der Septuagintaüberlieferung. Dies letzte ist in der Tat eine Besonderheit. Das Handschriftenmaterial weist sehr wenig Verschiedenheiten auf. An Stelle einer sklavisch genauen Übersetzung findet man in Deut. einen viel freieren Text. Er enthält weitgehende Zusätze, gewöhnlich aus anderen Teilen des Buches, eine große Anzahl von Dubletten, gelegentliche Etymologien von Ortsnamen und sehr viel Abweichung in den Hss. Der Text von A schließt sich enger an MT an, während der von B freier übersetzt ist und besseres Griechisch bietet. Außerdem machte der Übersetzer des Deuteronomiums eine Reihe von Flüchtigkeitsfehlern, die in der Hauptsache auf falsches Hören zurückgehen, manchmal aus Textverkürzungen, aber nur gelegentlich aus Veränderungen der Wortfolge bestanden. Eine solche formale Charakterisierung ist natürlich durchaus gültig, und ALLGEIER behauptet mit Recht, daß ein Vergleich des Griechischen mit dem Hebräischen stattfinden muß, damit man die Art des Vergleichs, um den es sich handelt, feststellt, bevor man abweichende Texte genau untersucht. Andererseits ist eine solche formale Analyse nicht ausreichend. Man muß ebenfalls die Übersetzungsfehler, Zusätze, Auslassungen usw. sorgfältig untersuchen, um zu erkennen, von welchen Vorurteilen und exegetischen Prinzipien der Übersetzer sich bei seiner Arbeit leiten ließ.

Im Mittelpunkt von ALLGEIERS Untersuchungen des Pap. 963 steht fast ausschließlich dessen Beziehung zu A und B. Bei einer solchen Arbeitsweise bleibt der Grundsatz von LAGARDE unberücksichtigt, nach dem man lieber sämtliche Hss. in Textfamilien einteilen als die einzelnen Hss. gesondert be-

trachten sollte. Außerdem steht das Material für eine exakte Textuntersuchung bei der Cambridger Septuaginta fertig zur Verfügung; daher versteht man es nicht, wieso es zu einer solchen selbst auferlegten Einschränkung kam. Es hat den Anschein, als ginge man von der Voraussetzung aus, daß nur B und A vorrezensionale Texte seien und alle anderen keinen Wert hätten. Dies entspricht einfach nicht den Tatsachen. Z. B. ist B durchaus nicht der einzige Vertreter seiner Gruppe. Gewiß gehört a_2, das eine Fortsetzung von Codex Bodleianus (E) in Kursivschrift ist, zur gleichen Familie in Numeri. Steht A allein oder sind Θ 54 75 und a_2 verwandte Texte in Deut.? Ist G ein hex. Zeuge wie in Genesis? Welches ist der textliche Ursprung von H? Gibt es einen lukian. Text für Numeri und/oder Deut.? Diese Fragen müssen beantwortet werden, und erst danach kann man auf den Textcharakter von 963 eingehen. Es ist also eine völlig bedeutungslose Feststellung, daß der Septuagintatext von 963 in nicht so zahlreichen Fällen wie bei Genesis von der großen Cambridger LXX oder von Codex Vaticanus abweicht. Erstens hat 963 nichts mit Genesis zu tun. Eine Vergleichsgrundlage existiert hier gar nicht. Zweitens ist die Cambridger LXX nicht eine einfache Einheit, von der man Abweichungen feststellen könnte. Es kommt vielmehr darauf an, ihre Beziehung zu den verschiedenen in ihr zusammengestellten Lesarten zu konstatieren. Drittens schafft es auch keine Vergleichsgrundlage, wenn man im absoluten Sinne auf Abweichungen vom Vaticanus hinweist.

Diese Untersuchung der Beziehung von 963 zu A und B führte Allgeier zu der Überzeugung, daß B – trotz Kenyons Tabelle der Übereinstimmungen – in Numeri sowie in Deut. gegenüber A als ein besserer Text verbleibt. Dies kommt dadurch zustande, daß alle sogenannten paläographischen sowie grammatischen Änderungen ausgelassen werden und somit folgende Ergebnisse zutage treten: Übereinstimmungen mit B – 44% (für Num. – 50%; Deut. – 46%) – sicherlich hat Allgeier die 44 und 46 miteinander verwechselt; denn das obige Ergebnis ist unmöglich. – Übereinst. mit A – 26% (für Num. – 16%; Deut. – 32%). Auf diese Weise wird das Ansehen von B gesteigert. Diese Prozentzahlen sind jedoch schwerwiegenden Zweifeln unterworfen. Viele der sogenannten paläographischen Fehler kann man gar nicht als solche gelten lassen, während die Auslassung grammatischer Varianten völlig unberechtigt ist. In der Tat sind Kenyons Tabellen viel objektiver und werden gelegentlich durch die Rylands Fragmente durchaus bestätigt. Es ist schon wahr, daß sowohl A als auch B, und man könnte noch 963 hinzufügen, selbst alle eine lange Textgeschichte haben. Überall scheint die Neigung ein Fortschreiten von einer wörtlichen Übersetzung hin zu einem besseren Griechisch gewesen zu sein. Diese Neigung erscheint mir auch als die normale, damit würde allerdings Lagardes Regel, daß von zwei Lesarten die freiere zu bevorzugen sei, umgestoßen.

Eine wichtige Schlußfolgerung, die durch die Untersuchung von 963 gerechtfertigt wird, ist die Integrität des MT. Die Textabweichungen im Griechischen lassen sich gewöhnlich durch den Gebrauch einer Vorlage erklären, die dem MT. ähnlich oder gewöhnlich mit ihm identisch war. Wenigstens läßt sich die verbreitete Gepflogenheit, den hebr. Text auf Grund der Übersetzungen zu verbessern, offensichtlich nicht rechtfertigen.

e) *Pap. 964* ist zu kurz, um wichtige Schlüsse zuzulassen. Er enthält Jesus Sirach 36, 38–37, 22; 46, 6–11; 46, 16–47, 2. KENYON verweist ihn in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts. Textlich gehört er zur Gruppe der B-Texte, mit der er 80% Übereinstimmung zeigt. Mit S und A stimmt er zu 67% und mit C zu 61% überein. Pap. 965 wurde oben schon behandelt.

f) *Pap. 966* ist noch bruchstückhafter als 964, aber von textlichem Gesichtspunkt aus ist er interessanter, da er eine große Anzahl von Sonderlesarten (10) enthält und aus einer viel früheren Zeit stammt; der Herausgeber versetzt ihn an das Ende des zweiten oder an den Anfang des 3. Jahrhunderts. Er enthält *Jeremia* 4, 30–5, 1; 5, 9–14. 23. 24. Die Übereinstimmungen mit den Unzialtexten sind folgende: mit Q – 8; gegen Q – 15; mit A – 7; gegen A – 14; mit S – 7; gegen S – 14; mit B – 7; gegen B – 14. Aus solchen Statistiken kann man offensichtlich keine Schlüsse ziehen.

g) *Pap. 967/968* enthält Teile von *Ezechiel, Daniel und Esther.* Das Material aus Ezechiel ist nicht nur in den Beatty Papyri, sondern auch in den Scheide Papyri enthalten. Folgende Teile von Ezechiel sind vorhanden: 11, 25–12, 6; 12, 12–18; 12, 23–13, 6; 13, 11–17, 13; 20–14, 3; 14, 6–10; 14, 15 bis 20; 14, 23–15, 7; 16, 5–11; 16, 16–22; 16, 28–34; 16, 39–45; 16, 48–53; 16, 57–17, 1; 17, 6–10; 17, 15–21 (Beatty) und 19, 12–20, 15; 20, 40–44; 21, 4 (9)–25, 5; 26, 10–28, 18; 29, 12–32, 30; 34, 6–36, 23; 38, 1–39, 29; 37, 1–4 (Scheide). Es wird an das Ende des 2. oder an den Anfang des 3. Jahrhunderts versetzt, was durch Minuskel-Schrift an drei Stellen bestätigt wird.

Der griechische Text von Ezechiel weist zwei vorhex. Texte auf, den der B-Gruppe und den der AQ-Gruppe (ohne die hex. Zusätze). Pap. 967 zeigt eine gewisse Verwandtschaft mit beiden; vorherrschend ist aber die Verwandtschaft mit B. Zu B muß der Text der Syrohex. (ohne die hex. Zusätze) hinzugenommen werden. GEHMAN betont jedoch, daß im Scheide-Text 43 Sonderlesarten auftreten; sie mögen in der Mehrzahl auf Ungenauigkeit zurückzuführen sein, aber es verbleiben einige, die textlich von großem Wert sind. Zwei solcher Sonderlesarten verdienen besondere Berücksichtigung. Bei 27, 16 hat 967 öö *εκ Θαρσεις και Θασαβ και Ζαμαθ* als Übersetzung von ובוץ ורעמת (רקמה). Das *και Θασαβ* tritt in dem Papyrus als Sonderlesart auf (seltsamerweise von ZIEGLER unter seinen Sonderlesarten nicht aufgeführt). GEHMAN führt auf Grund dieser Lesarten eine glänzende Textrekonstruktion durch. Er vermutet, daß der ursprüngliche Text וישש anstatt ובוץ hatte. Das Waw wurde als ein Resch und das vorhergehende Wort als im status constructus gelesen. Auf diese Weise käme רקמתרישש zustande. Eine Dittographie von מת würde

dann das *εκ Θαρεις* erklären. Das Wort ובוץ wird als eine frühe Rand- (oder Supralinear-)Glosse erklärt, die als בוץ mit einem davorgesetzten Kreuz geschrieben wurde, welches im alten Alphabet ein Taw darstellte. Durch Metathesis käme man dann zum Ursprung (ותצב) von *και Θαραβ*, wie wir es in 967 finden. In der Tat wäre es einfacher, (רקמה) מתרשיש ובוץ als das hebräische Original anzunehmen. Dieses würde gut in den Zusammenhang passen. Dadurch daß מתרשיש später von einem Abschreiber für eine Dublette gehalten und ausgelassen wurde, kam die Lesart von MT zustande.

Eine zweite ziemlich wichtige Lesart ist *(το χερουβ) το σεχ* in 28, 16, welches sicherlich den ursprünglichen Text darstellt. Der einzige Zeuge findet sich in der Vetus Latina Codex Constantiensis, herausgegeben von Dold; dort liest man „(cherubin)sech". Dold hatte bereits die Vermutung geäußert, daß eine solche Lesart im Griechischen als Vorlage des Lateinischen bestanden hätte; aber erst als 967 kollationiert wurde, fand man sie wirklich in einem griechischen Text. Gehman behauptet, daß dies eine ursprüngliche Transskription von מכוך gewesen sein muß (vielleicht war das Original, wie Bewer vermutet, *το σεχεχ* das dann durch Haplographie zu *το σεχ* wurde). Da das Wort im Zusammenhang keinen Sinn ergab, ließen es die Abschreiber aus und schufen so einen kürzeren AB-Text. Später wurde der kürzere Text von Origenes aus Theodotion ergänzt, und so entstand *(το χερουβ) το συσκιαζων*. Zieglers Argumentation (gegen Vaccari; warum nicht gegen Gehman, der eigentlich den Vorschlag machte?) ist schwer zu begreifen; er meint nämlich, daß die Lesart als ursprünglich gelten müsse. Er behauptet unbedingt, daß sie eine vorhex. Korrektur auf der Grundlage des hebräischen Textes und deshalb nicht auf den Übersetzer zurückzuführen sei. Wenn man sagt, daß dieser Übersetzer nie in anderer Weise transskribiert, so stellt man etwas Umstrittenes als Tatsache hin. Er transskribiert zweifellos Eigennamen und ist auch mit diesem Wort so verfahren. Es ist kaum glaubhaft, daß ein vorhex. Revisor den Text durch Einfügung einer sinnlosen Transskription korrigiert haben sollte.

Faktisch aber ist Zieglers Schluß, daß 967 *Spuren einer Korrektur nach dem Hebräischen* zeigt, keineswegs gesichert. Z. führt eine Reihe von Stellen an, die nach seiner Meinung Beweismaterial für eine Textverbesserung in 967 auf Grund des Hebräischen liefern. Außer dem oben erwähnten Beispiel (28, 16) zitiert Z. 24, 2 *σεαυτω] κν. εκει.* (hebr. שם). Wenn dies wirklich eine Korrektur nach dem Hebräischen wäre, hätte der Korrektor es sicher wie im MT hinter *σεαυτω* gestellt. In 26, 15 wird *εν τω σπασαι μαχαιραν* zu *εν τω αναιρεθηναι μαχαιρα*, während MT הרג בהרג hat. Wenn dies eine Korrektur nach dem Hebräischen ist, dann folgt sie ganz gewiß dem MT nicht sehr genau. In 39, 9 hat 967 *πελταις και δορασι και κονταις* als Übersetzung von מגן וצנה. Hier liegt offensichtlich eine Dublette vor. Z. sagt: „Hier ist deutlich zu ersehen, daß 967 aus einer Hs. schöpft, die nach M korrigiert war." Das Beweismaterial ist jedoch durchaus nicht so eindeutig. Die großen Unziale haben *πελταις και κοταις*, während 6 Minuskeln *πελταις και δορασι* haben. Das einzige, was festzustehen scheint, ist, daß eine Dublette vorliegt. Pap. 967 oder der ihm unmittelbar vorausgehende Text muß zwei Traditionen gekannt und beide in seinen Text hineingearbeitet haben. Er ist ganz sicher kein Beweis für unmittelbaren hebr. Einfluß. Bei 31, 16 begegnet uns ein zwingenderer Fall. Pap. 967 hat

den Ausdruck *εν γη κατω*. B und zugleich 3 Catenen-Hss. 130 233 534 und Hieronymus haben einfach *εν γη*. Z. behauptet, daß תחתית von dem Ezechiel-Übersetzer nirgends sonst durch *κατω* wiedergegeben wird; und dies ist richtig. Die gebräuchliche Bezeichnung für „Unterwelt" ist *γη βαθος*. Das Beweismaterial für einen kürzeren Text ist jedoch nicht sehr überzeugend. Es besteht durchaus die Möglichkeit, daß die Lesart trotzdem ursprünglich ist. Die ungewöhnliche Übersetzung wäre dann einfach dadurch zu erklären, daß man Abwechslung im Ausdruck bieten wollte, da der Ausdruck in V. 14 und V. 18 ebenfalls vorkommt.

Von größerer Bedeutung sind die acht Fälle, die nach Z. Beispiele für asterisierte, aber auch in 967 vorhandene Stellen sind. Bei zweien dieser Fälle bewahrt 967 zweifellos die richtige Lesart (in 21, 27 (32) fiel das dritte *αδικιαν* aus, und in 23, 33 fiel *αφανειας και* vor *αφανισμον* in dem von Origenes benutzten griechischen Text aus). In drei weiteren Fällen, 31, 14, 32, 4 und 32, 13, ist die Lesart nicht identisch mit dem hex. Zusatz und kann deshalb nicht als wirklicher Beweis gelten. In einem weiteren Falle ist die Asteriskus-Überlieferung zweifelhaft. In 27, 2 ist *και συ* in der Syrohex. asterisiert, kommt aber in allen griechischen Zeugen vor und wird nur in den drei Tochterübersetzungen ausgelassen. In 24, 25 begegnet ein Beispiel, bei dem die Asteriskus-Überlieferung unbestreitbar ist. B hat *την ισχυν*, 967 fügt noch *αυτων* hinzu, welches in Hs. 88 und Syrohex. asterisiert ist. Dies ist jedoch kein Beweis für absichtliche Korrektur in 967, sondern eher für Mangel an Sorgfalt. Das Wort *αυτων* begegnet außer in dem erwähnten Falle sechsmal in dem Vers, und es lag nahe, es hier, wo es hineinpaßte, ein siebtes Mal zu bringen. Das letzte der erwähnten Beispiele findet sich am Ende von 38, 16, wo *γωγ* in 967 hinzugefügt, in der Syrohex. aber asterisiert ist. Sowohl A als auch B lassen das Wort aus. Wenn man den Einfluß des Hebräischen ausschaltet, käme als einzig mögliche Lösung in Betracht, daß das Wort ursprünglich Septuaginta-Text ist, aber vielleicht deshalb, weil es keineswegs in den Zusammenhang zu passen schien, von späteren Abschreibern ausgelassen und dann von Origenes wieder eingesetzt wurde. Schließlich kommt es ja auch in zwei Vetus Latina-Codizes vor und beweist damit, daß es eine sehr alte Lesart ist.

Aber das Argument, das für *hebräischen Einfluß* spricht, läßt sich noch weiter verfolgen, da es eine Reihe von Auslassungen obelisierter Stellen gibt. Die meisten, wenn nicht alle, lassen sich auf die eine oder andere Weise erklären. Entweder bringt 967 den ursprünglichen oder einen fehlerhaften Text. Eine ziemliche Anzahl dieser Fälle läßt sich paläographisch erklären. Schließlich wird man dem Beweismaterial nicht ganz gerecht, wenn man die Fälle von stärkerer Annäherung an MT in den frühesten verfügbaren Texten als Ergebnis eines unmittelbaren hebr. Einflusses in der vorrezensionalen Zeit deutet. Viel folgerichtiger ist der Standpunkt, den Gehman vertritt. Er sagt: „Offenbar waren diese einmaligen Ausdrücke ursprünglich in der LXX, gingen dann verloren und wurden später von Origenes bei seiner Rezension wieder eingesetzt." Er sagt dies im Hinblick auf die asterisierten Stellen. Die allgemeine Schlußfolgerung Gehmans, daß die Urseptuaginta dem MT näher stand als man es auf Grund des vorher bekannten Materials hätte annehmen können, ist gerechtfertigt.

Payne bestreitet ebenfalls eine Revision von 967 in seiner Untersuchung der Beziehung des Beatty-Teils von Pap. 967; aber seine Argumentation gilt nicht uneingeschränkt für alle Fälle. Er sucht zu beweisen, daß eine Revision in 967 auf Grund des Hebräischen unwahrscheinlich ist, indem er einige klare Beispiele zugunsten der Ursprünglichkeit von 967 anführt. Dieses Argument widerlegt nicht Zieglers Behauptung einer sporadischen Revision; denn nur die Beweisführung, daß 967 in keinem Falle Lesarten enthält, die sich allein aus einer solchen postulierten Revision erklären lassen, wäre hier wirklich schlüssig. Auch ist der Satz nicht klar, in dem gesagt wird, daß MT „selten B näher stehen mag, was zugunsten von B sprechen würde, wenn nicht B selber eine Revision im Sinne des Hebräischen wäre." Wenn zwischen 967 und B Verschiedenheiten bestehen und B mit MT übereinstimmt, dann ist 967 ganz gewiß fehlerhaft. Es gibt viele Beispiele für Fehler in 967, z. B. Parablepsis, wo B die ursprüngliche Lesart aufweist, 967 aber nicht. Z. führt, wie auch nicht anders zu erwarten ist, hier einen durchaus schlüssigen Beweis. Eine Revision in B ist jedoch noch nicht erwiesen.

Payne schließt weiter: „Das Gesamtzeugnis der griechischen Hss. bekräftigt den Anspruch von Be (967), der beste Vertreter der LXX zu sein, und zwar in erster Linie wegen der Universalität seiner Lesarten." Aber die Feststellung, daß seine Lesarten oft universal sind, ist sinnlos. Das gleiche gilt nämlich von B oder Q oder fast jeder anderen Hs. Wenn damit gesagt werden soll, daß dort, wo 967 und B auseinandergehen, die Lesarten von 967 allgemein mehr Stützen haben, so ist dies ein fraglicher Schluß. Der Maßstab der Quantität ist höchst unzuverlässig, da es ja eine Tatsache ist, daß in allen vorhandenen Hss. viele Sekundärlesarten allgemein übernommen worden sind.

In einer Abhandlung über B weist Payne darauf hin, daß man B früher zu hoch bewertet hat, wohingegen A mehr Beachtung verdient. Diese Feststellung ist als allgemeine Beobachtung sehr angebracht, und sollte von denen, die den griechischen Ezechieltext erforschen, beachtet werden. Ob B wie Payne annimmt, eine Rezension vertritt oder nicht – ich glaube, Rahlfs hat als erster vermutet, daß er möglicherweise den hesychianischen Text vertritt – läßt sich bis jetzt noch nicht nachweisen. Es erscheint allerdings etwas unwahrscheinlich angesichts des gut belegten Schlusses Zieglers, daß 967 und B zu derselben Textfamilie gehören. In einem solchen Falle kann B unmöglich hesychianischen Charakter tragen, da 967 chronologisch vorrezensional ist. Persönlich hege ich schon lange die Vermutung, daß B in dem Komplex der Samuelis- und Königsbücher einigermaßen hesychianisch ist, obwohl dies bis jetzt noch nicht erwiesen ist. Damit ist jedoch über Ezechiel nichts ausgesagt. Was man allerdings für Ezechiel eingehender untersuchen sollte, ist die Eigenart der Vetus Latina; denn Gehman hat gezeigt, daß dort zwei vorrezensionale Texte vorzuliegen scheinen, von denen einer durch B und Syrohex. (ohne die hex. Zusätze), der andere durch 967 und die Vetus Latina vertreten wird. Wo nun A exakt einzuordnen wäre, ist nicht klar. Er

mag, wie Procksch behauptet, der wertvollste Kodex (außer 967) für die Prophetenbücher sein oder auch nicht – immer noch ist er eine rätselhafte Größe. Es wäre jedoch verfrüht, mit Reider die Schlußfolgerung zu ziehen, daß „die Scheide Papyri in gleicher Weise wie die Chester Beatty Papyri in der Mehrzahl der Fälle den alex. Text bzw. A gegenüber dem vatikanischen Text bzw. B stützen, woraus zu schließen ist, daß A in zahlreichen Fällen eine ältere Tradition bewahrt hatte als man das von B annehmen könnte." In neueren Veröffentlichungen wurde mit Recht das Ansehen von A auf Kosten von B erhöht. Es trifft jedoch nicht zu, daß 967 in der Mehrzahl der Fälle eher mit A als mit B übereinstimmt; faktisch gibt es in 967 nur wenige Übereinstimmungen mit A in Besonderheiten.

Z. betont, daß 967 als unser ältester Zeuge eine wertvolle Stütze für B (sowie auch für die Vetus Latina und die koptischen Übersetzungen) ist, weil er die asterisierten Stellen ausläßt. Andererseits gibt es zahlreiche Fälle, wo ein Fehler in B sich in 967 nicht findet; und eine Anzahl von Beispielen hierfür wird aufgeführt. Sie sind äußerst wichtig für die Textkritik des griechischen Ezechiel.

Ein Beispiel verdient besonders erwähnt zu werden. In 22, 13 haben B und 967 *επαξω* an Stelle von *επαξω*, wie es die übrigen Hss. haben. Das Hebräische lautet הכתי und Rahlfs nahm in seine Ausgabe *παταξω* als die ursprüngliche Lesart auf. Z. hält dies für zweifelhaft, da *επαξω* ein הבתי (für הכאתי) voraussetze. Nun trifft es im allgemeinen zu, daß, wenn zwei Lesarten vorliegen, von denen die eine mit Mt konform geht und die andere als Lesart erklärt werden kann, die einem dem MT paläographisch ähnlichen Worte gleichkommt, die letztere ursprünglich, die erstere eine spätere Korrektur ist. Andererseits ist die Sachlage hier komplizierter, da eine innergriechische Verderbnis, *παταξω* zu *επαξω*, genau so gut möglich ist. Das Beweismaterial könnte für die Annahme sprechen, daß *εταξω* ursprünglich ist, da zweifellos *πατασσω* an keiner anderen Stelle in Ezechiel הכה gleichkommt. Jedoch ist dies ein äußerst schwacher Beweis; denn הכה kommt nur sieben- oder achtmal in Ezechiel vor und wird durch drei verschiedene griechische Worte wiedergegeben (vgl. *εαλω* – 33, 21; *αλωναι* – 40, 1; aber *διασπειρω* in 32, 15 und *κροτεω* in 6, 11; 21, 14 (19) und 21, 17 (22)), so daß *πατασσω* sehr wohl eine vierte Übersetzungsmöglichkeit darstellen könnte.

Z. stellt fest, daß die Auslassung des Artikels für 967 charakteristisch ist. Wevers hat in einer Untersuchung, die sich leider auf den Scheide-Teil von 967 beschränkt, bewiesen, daß dies keineswegs ein Zufall ist. Bis heute ist das ganze Ausmaß des hebräischen Charakters des ursprünglichen Septuagintatextes von Ezechiel noch nicht voll gewürdigt worden. Man kam zu einigen überraschenden Schlußfolgerungen, als man im Ezechieltext alle Beispiele untersuchte, bei denen das Nomen im status constructus ins Griechi-

sche übersetzt wurde. Gutes Griechisch würde verlangen, daß bei einem Ausdruck wie *ο οικος του θεου* der Artikel gebracht wird. Wenn das Griechische den Artikel vor *οικος* ausläßt, dann scheint ein Einfluß der hebräischen Vorlage außer Frage zu stehen. Jedesmal wenn ein solcher Ausdruck im status constructus durch את eingeleitet wurde, regierte ihn im Griechischen der Artikel. Von den 822 Fällen, wo dem Ausdruck im status constructus kein את vorausging, wurden 382 (45%) mechanisch durch ein Nomen ohne bestimmten Artikel wiedergegeben. Außerdem waren diese Fälle von wesentlich geringerer Zahl (48 Beispiele) in den späteren Hss. B A Q. Von diesen hat B den Artikel 24 mal; Q 32mal und A 40 mal. Es hat ganz den Anschein, als ob B dem Pap. 967 am nächsten steht, danach käme Q (ohne die hex. Zusätze) und an letzter Stelle A. Überdies ist die Möglichkeit einer vorrezensionalen Revision auf der Basis des Hebräischen eine sehr unwahrscheinliche Möglichkeit, wenn man sie auch im Auge behalten sollte; wenn sie wirklich stattfand, dann war es eine so gründliche Revision, daß man sie fast als eine völlig neue Übersetzung bezeichnen könnte. „Schließlich ist der Artikel ein so fester Bestandteil der griech. Sprache, daß eine sporadische Revision sofort zu spüren wäre." Hiermit ist erwiesen, daß eine sporadische Revision auf der Grundlage des Hebräischen nicht stattfand. Weiterhin leuchtet nach dieser Untersuchung die Vermutung von Wevers ein, daß die Verwendung bzw. Nichtverwendung des Artikels als Maßstab (natürlich einer unter anderen) zur Ermittlung des Textalters einer griechischen Ezechielhandschrift benutzt werden kann. Je mehr Abschreiber für eine Handschrift vorausgesetzt werden müssen, desto häufiger wurde der Artikel in Übereinstimmung mit dem griechischen Sprachgebrauch eingefügt. In der Tat, die Wahrscheinlichkeit ist groß, daß der ursprüngliche Ezechieltext viel mehr vom Hebräischen beeinflußt wurde und sehr wahrscheinlich niemals oder selten den Artikel benutzte, wo im Hebräischen keiner stand. In jenem Falle wäre dieser Gebrauch des Artikels ein ausgezeichneter Maßstab zur Bestimmung des Textalters einer Ezechielhandschrift.

Über die Bedeutung des Pap. 967 ist noch abschließend zu bemerken, daß er die Frage des Gottesnamens in Ezechiel behandelt. Es ist wohlbekannt, daß MT gewöhnlich den Doppelnamen ארני יהוה bringt. Baudissin hatte vor allem auf Grund des Materials der Vetus Latina, wo der Einzelname begegnet, vermutet, daß der Einzelname im Septuagintatext von Ezechiel 1–39 vorgekommen sein muß. B hat in mehr als der Hälfte dieser Fälle das einzelne *κυριος*. A hat das einzelne *κυριος* nur in 13% aller Fälle, während Q ausnahmslos den Doppelnamen bringt. Pap. 967 zeigt nur sehr wenige Beispiele für den Doppelnamen. Wie Kase richtig feststellt, bedeutet diese Tatsache eine weitere Stütze für Baudissins Vermutung. Dieses bringt auch jede Drei-Übersetzer-Theorie, wie sie Thackeray und Herrmann aufstellten,

endgültig zu Fall. Einer der Grundpfeiler, auf denen diese Hypothese ruhte, war die verschiedene Wiedergabe des Doppelnamens im B-Text bei 28, 1 und bei 40, 1. Leider bricht 967 vor 40, 1 ab, so daß der Papyrus für den sogenannten letzten Abschnitt kein unmittelbares Beweismaterial bietet. Das fast ausschließliche Vorkommen des Einzelnamens in 967 weist darauf hin, daß ein einziger Übersetzer die Kapitel 1–39 bearbeitete. Übrigens weist Kase ganz überzeugend nach, daß die letzten 9 Kapitel von Ezechiel demselben Übersetzer zuzuschreiben sind. Dies aber würde bedeuten, daß in Ezechiel nur ein einziger Übersetzer am Werk war.

3. Die Berliner Fragmente

1939 veröffentlichte O. Stegmueller sämtliche LXX-Fragmente, die noch unveröffentlicht im Berliner Museum lagen. Damals konnte niemand wissen, welche Bedeutsamkeit solche Veröffentlichungen von Berliner Material einige Jahre später nach dem unwiederbringlichen Verlust so vieler Berliner Papyri erlangen würden. Die Fragmente sind sämtlich kurz und viele von ihnen haben als Texte geringen oder keinen Wert, während einige trotz ihrer bedauernswerten Kürze höchst bedeutsam sind.

a) Vier von diesen gehören zum *Pentateuch*. Das erste, *Pap. 6770*, stammt von einem Papyruskodex des 7. Jahrhunderts aus den Fajum. Es enthält Gen. 5, 10–12. 28–30. Sein Text ist beachtenswert wegen einer interessanten Lesart, für die es der einzige griechische Zeuge ist. Für das Wort עצבון hat es *πονων*, während alle anderen Hss. *λυπων* haben. Die Lesart scheint in dem lateinischen Text des Origenes eine Stütze zu finden: et ab operibus nostris (= *και απο πονων των χειρων ημων*). St. könnte recht haben mit seiner Vermutung, daß *πονων* die ursprüngliche Lesart war; aber ich bezweifle es; schließlich wäre es vernünftig, die Lesart in „Werke unserer Hände" zu verbessern. Es erscheint eher als eine sinnvolle Korrektur.

Ein viel älteres Fragment ist *Pap. 16453*, der aus dem 4. oder 5. Jahrhundert stammt, von ungewisser Herkunft. Er ist ein Fragment aus einem Pergamentkodex, der nach St.'s Meinung sehr wohl ursprünglich eine große Hs., etwa von der Art des Sinaiticus, gewesen sein kann; seine Schrift zeigt gewisse Ähnlichkeit mit diesem. Das vorhandene Stück enthält Gen. 13, 3–6. 8–9. Es ist höchst bedauerlich, daß nicht mehr von ihm vorhanden ist; denn obwohl sein Text keine Sonderlesarten enthält, beweisen seine zahlreichen Stützen in den Tochterübersetzungen, besonders der bohairischen, daß er ein alter Text ist.

Textlich ist *Pap. 9778* von geringerer Wichtigkeit als der vorhergehende. Er besteht aus schlecht und nur zum Teil erhaltenen Doppelblättern eines sehr kleinen Pergamentkodex des 6. oder 7. Jahrhunderts und enthält bruchstückhaft Gen. 27, 29–28, 5. Er wurde von einem nachlässigen Schreiber geschrieben, der jedoch seine eigenen Korrekturen in seiner Hs. anbrachte. Trotz seines fragmentarischen Charakters hat er zwei Sonderlesarten, die nirgends sonst bezeugt werden. In 27, 39

liest er *φωνην μεγαλην*. Die meisten Hss. haben nur *φωνην*, während eine andere Tradition *φωνῆ μεγάλῃ* hat. Unsere Lesart scheint eine Konflation zu sein und kann angesichts des offenkundigen Mangels an Sorgfalt des Schreibers außer acht gelassen werden. Das gleiche gilt für die Sonderlesart $\overline{\kappa ς}$ $\overline{\theta ς}$ *μου* in 28, 3. Keine andere Hs. liest an dieser Stelle $\overline{\kappa ς}$.

Das in vieler Hinsicht interessanteste aller Berliner Fragmente ist *Pap. 13994*, ein kleines Fragment von einem Pergamentkodex aus dem 5. oder 6. Jahrhundert, unbekannter Herkunft, das Exod. 23, 10–13 und 31, 12–13 enthält. Sein Material ist kostbares dünnes elfenbeingetöntes Pergament. Es ist in der sehr bekannten Bibelhandschrift geschrieben und ist nach St. ein Überbleibsel von einer großen Bibel-Hs. Was es jedoch so ungewöhnlich interessant macht, ist die große Zahl seiner Sonderlesarten oder solcher, die nahezu Sonderlesarten sind.

In V. 11 hat es als einziges *του λαου* gegenüber dem *του εθνους* in allen anderen Hss. Man beachte, daß das hebräische עם, für welches hier *λαου* steht, in Exodus gewöhnlich durch *λαος* und nicht durch *εθνος* wiedergegeben wird. Es hat auch im gleichen Vers den Dativ des Plurals *τοις αμπελουσιν σου κ. τ. ελαιουσιν* an Stelle des Akkusativs des Singular; möglicherweise handelt es sich um eine stilistische Veränderung nach *ποιεω* (?). In V. 12 hat es als einziges den Singular *το εργον*. Außerdem bringt es als Sonderlesart *σαββατισεις*, während in allen anderen *αναπαυσις* (oder *–σῃ*) steht. In V. 13 hat es *ειπον*, wogegen andere *ειρηκα*, *λελαληκα* oder *ελαλησα* haben. Man sollte hier das Perfekt erwarten. Ebenfalls gebraucht es als einziges das Aktiv *φυλαξαται* (Itazismus für *φυλαξατε*) an Stelle von *φυλαξα/εσθε*. Das Medium ist die gebräuchlichere Aktionsart im Septuagintagriechisch, aber das Aktiv ist durchaus möglich. Es hat auch *αλλοτριων* für *ετερων* (Götter), von denen das letztere in diesem Falle dem MT näher steht: אחר. Ebenfalls bringt es das Aktiv *αναμνησις* (= *–σεις*) an Stelle von *αναμνησθησεσθε* oder *αναμνησεσθε*. Wenn auch Stegmueller meint, daß das Aktiv die bessere Wiedergabe ist, so ist doch das Aktiv höchst ungewöhnlich. Wechsel des Numerus findet sich auch an der Stelle, wo *ακουσθησονται* für das *ακουσθη* (MT bringt auch den Singular) der Hss. steht.

An dieser Stelle wird 31, 12–13 „ohne erkennbare Abtrennung" mit 23, 13 verbunden. Die Richtigkeit von St.'s Identifikation dieses Fragments als Teil einer Bibel-Hs. wird durch diese Verbindung in Frage gestellt. Es scheint eher ein Teil eines Lektionariums zu sein – und zwar eines Lektionariums über den Sabbat, da 31, 12. 13 die Sabbatgesetzgebung übernimmt. Auf Grund der kostbaren Ausführung der Hs. hält S. dies für unwahrscheinlich; diese Ansicht läßt sich ebenso schwer aufrechterhalten wie widerlegen. Nach der Meinung von St. spricht der Einfluß von 23, 13 gegen den Lektionariencharakter des Fragments. Dieser Vers enthält eine Ermahnung, keine fremden Götter anzurufen. Warum dies nicht zu einem christlichen Lektionarium über

den Sabbat gehören sollte, leuchtet nicht ein. Denn das Thema der Verehrung Gottes im Gegensatz zur Verehrung von Göttern war ein überaus bedeutsamer Bestandteil der Sabbatgesetzgebung! Die gesamte Erörterung spricht allem Anschein nach für die Zugehörigkeit dieses Fragments zu einem Sabbatlektionarium.

Der Text von 31, 12–13 hat auch einige interessante Lesarten aufzuweisen. Unser Fragment hat in Vers 12 *μετα (Μωυση)* an Stelle von *προς*. Wie S. sagt, kann *μετα* nicht Septuagintatext sein, da אל in LXX nicht durch *μετα* sondern durch *προς* wiedergegeben wird. In V. 13 hat der Papyrus *(λεγων) πλην το(ν) σαββαμου φυλαξατ(αι)*, während die Hss. *ορατε και τα σαββατα μου φυλαξαται* haben. MT hat den Plural את־שבתתי, aber sein אך ist gleichbedeutend mit dem *πλην* des Papyrus! Eine letzte interessante Lesart ist *(σημιον) εμου και ανα μεσον υμων*, während die Hss. *παρ εμοι και εν υμιν* haben. MT hat ביני וביניכם *Ανα μεσον* ist in der LXX die übliche Wiedergabe von בין. Offensichtlich steht in diesem Falle das Fragment dem Hebräischen näher als die Hss.

Bei diesem Fragment geht es um die Frage, ob sein Text LXX-Text ist oder nicht. Sein Text liegt keineswegs in dem uns bekannten Hauptstrom der LXX-Überlieferung. Entweder stellt er einen Text dar, der auf einer umfassenden und gründlichen Revision des LXX-Textes beruht, oder es handelt sich um eine unabhängige Übersetzung, bei der die LXX zu Hilfe genommen wurde. Zweifellos steht sein Text in Beziehung zur LXX. Seine Übersetzung ist jedoch an vielen Stellen wortgetreuer und bringt außerdem oft ein besseres Griechisch. Es ist höchst bedauerlich, daß das Fragment so klein und sein Entstehungsort unbekannt ist.

b) Die meisten der von St. veröffentlichten Fragmente (13) gehören zu den *Psalmen*. *Pap. 11682* enthält den Text von 17, 45–18, 1. Er stammt aus dem 4. Jahrhundert und besteht aus einer einzelnen Seite, die zum liturgischen Gebrauch diente. Die Schreibung ist mangelhaft, die Handschrift jedoch gut. Er hat einen durchgehenden Text. Pap. 9754 aus der Reinhardtschen Sammlung ist ein unvollständiges und schlecht erhaltenes einzelnes Blatt aus dem 5. Jahrhundert, das in einer sehr schönen, sorgfältigen Bibelhandschrift geschrieben ist. Er enthält 25, 7 bis 26, 7. Er wurde von Rahlfs kollationiert und enthält keine Sonderlesarten von Bedeutung. Im allgemeinen steht er B nahe; er weicht nur von B ab, wo dieser auch sonst allein steht.

Pap. 5875 ist ein schlecht erhaltenes Blatt eines Pergamentkodex des 4. Jahrhunderts aus dem Fajum. Sein Text – 28, 6–29, 8 – ist in Strophenform geschrieben. St. klassifiziert ihn als einen von Rahlfs' „oberägyptischen Texten", da er in V. 10 *βασιλευσει* hat (gegenüber *βασιλευς* in allen anderen Textgruppen). Für alle anderen Sonderlesarten in dieser Gruppe bietet der Papyrus jedoch keine Stütze. Dies ist ein sehr schwacher Beweis für seine Identifizierung; es ist faktisch überhaupt

kein Beweis; denn das folgende Wort lautet *εις* und das *-ει* von *βασιλευσει* ist einfach eine Dittographie in Anlehnung an das nächste Wort in unserem Fragment. Seine Herkunft als Text läßt sich nicht identifizieren.

Pap. 6747 ist ein Blatt eines mangelhaft erhaltenen Papyruskodex des 4. Jahrhunderts aus dem Fajum. Er wurde in poetischer Form geschrieben und seine Besonderheit besteht darin, daß er sehr viele Zeilen auf einer Seite hatte (33 oder 34). Sein Text – 35, 12–36, 25 – wurde von Rahlfs kollationiert. Er enthält eine große Zahl von Fehlern und ich bin nicht geneigt, den Text sehr hoch einzuschätzen. Die meisten seiner sehr zahlreichen Sonderlesarten beruhen auf Fehlern oder sind rein stilistischer Art. In V. 4 hat er als Dublette *τα αιτηματα* nach *τα ετηματα*. Obwohl St. feststellt, daß es angesichts der Anordnung nach Strophen (die mir in diesem Fragment ohnehin rein künstlich erscheint) unwahrscheinlich ist, daß *τα αιτηματα* bloße Dittographie ist, kann es sich dennoch in diesem Falle um gar nichts anderes handeln. In V. 7 hat das Fragment *ανομιας* an Stelle des üblichen *παρανομιας/ν*. Die einfache Form ist nur ein Fehler.

Pap. 5018 besteht aus drei Fragmenten einer Papyrushandschrift in Buchform aus dem 7. Jahrhundert. Sein Inhalt – 39, 16 bis 40, 11 – ist in einer vortrefflichen byzantinischen Hs. geschrieben. Ungewöhnlich sind die zahlreichen von zweiter Hand vorgenommenen Korrekturen. Rahlfs, der nur die rechte Seite kollationierte, konnte seine textliche Herkunft nicht feststellen. Er scheint eine außergewöhnliche Mischung von Lesarten aus verschiedenen Textgruppen zu enthalten. St.'s Vermutung, daß er in einigem Zusammenhang mit der Vetus Latina stand, ist äußerst schwach.

Pap. 10501 ist eine Kuriosität. Er stammt aus dem 6. Jahrhundert und sein Ursprung ist unbekannt. Sein Inhalt – 50, 14–20 – wurde sorgfältig auf eine Holztafel geschrieben; dabei machte der Schreiber nahezu jeden erdenklichen orthographischen Fehler. Es leuchtet nicht ein, warum Rahlfs diesen wertlosen Text kollationierte. Die Vermutung von St. ist überzeugend: „Der gar zu krause Text läßt vermuten, daß der Schüler nach Diktat niederschrieb." Er ist nur insofern von Interesse, als er einen Einblick in den Klang der Vokale im 6. Jahrhundert vermitteln könnte. Einige der Fehler sind ganz lehrreich, z. B. *πνα̅δι* für *πνι*, *ηγημωνοικον* für *ηγεμονικω*, *διταξω* für *διδαξω*, *αδως* für *οδους*, *ασεβης* für *ασεβεις*, *ρησαι μι* für *ρυσαι με*, und *σοτεριας* für *σωτηριας*. Viele sind nur belustigend, wie z. B. *χιλιημου* für *χειλη εμου*, *τηνεσιν* für *την αινεσιν*, *τετοκον* für *δεδωκα αν*, *τα Θυ* für *τω Θεω*, und *κεκξωτινωσιν* für *ουκ εξουθενωσει*.

Pap. 7954 ist ein mangelhaft erhaltener Papyrusbogen aus dem 8. Jahrhundert, der für privaten oder liturgischen Gebrauch bestimmt war. Der Bogen stammte aus dem Fajum und kann sehr wohl in Privathand als eine Art magischer Text benutzt worden sein. Sein Text – 67, 2–27 – trägt Mischcharakter und hat keine Bedeutung. Dieser und auch der folgende Papyrus wurden von Rahlfs kollationiert. Pap. 3601 enthält 90, 1–6 und ist ein gut erhaltener Pergamentbogen, in einer schönen frühen byzantinischen Handschrift geschrieben. Er wurde vielleicht als Amulett benutzt; sein Text ist wertlos.

Pap. 3642 und Pap. 3639 sind zwei Fetzen unbekannter Herkunft aus dem 7. oder 8. Jahrhundert und gehören offensichtlich zusammen. Sie enthalten 90, 1–13

und sind sehr dürftig geschrieben von einem nachlässigen und unfähigen Schreiber, und sind auch nur auf einer Seite beschrieben. Das Stück wurde wahrscheinlich als Amulett benutzt. Die Sonderlesarten – *αυλητησετε* (V. 1), Auslassung von *μου* nach *οΘ̄ς* in V. 2, und *κε* nach *με* in V. 3 – sind sämtlich Flüchtigkeitsfehler und haben textlich keinen Wert. Der Papyrus ist lediglich von linguistischem Interesse, da er ein Bild von der ägypto-griechischen Volkssprache der damaligen Zeit entwirft.

Pap. 5874 enthält 103, 2–20. Er ist ein Blatt von einem schönen Pergamentkodex des 5. Jahrhunderts aus dem Fajum. An ihm haben wir eines der vortrefflichsten Beispiele für Bibelhandschrift. Seine Orthographie ist gut; der Text ist in poetischer Form gegeben. Wie aus Rahlfs' Kollation ersichtlich ist, stimmt er textlich mit dem B-Text überein.

Rahlfs hat ebenfalls *Pap. 5011* kollationiert; dieser enthält 105, 38–106,10 . Er ist ein mangelhaft erhaltenes, unvollständiges Blatt einer Pergamenthandschrift des 5. Jahrhunderts aus dem Fajum. Seine Schrift ist die sehr bekannte Bibelhandschrift, und seine Orthographie ist ebenfalls gut. Sein Text zeigt keine besonderen Merkmale, wenn es auch seltsamerweise den Anschein hat, daß er Rahlfs westlichem Text am nächsten steht.

Pap. 16390 ist ein gut erhaltenes Fragment eines doppelten Pergamentbogens aus dem 4. oder 5. Jahrhundert. Seine Herkunft ist unbekannt. Auch er stellt ein ausgezeichnetes Beispiel einer Bibelhandschrift dar und hat eine gute Orthographie. Er enthält 103, 18 f., 26 f., 105, 17 f., 25 f. Sein Text ist gemischt und kommt vielleicht der B-Gruppe am nächsten.

Pap. 16390, der bei Eschmunên ausgegraben wurde, stellt eine Sammlung verschiedener Psalmenverse zu liturgischen Zwecken dar und ist in einer seltsamen Mischung von Buch- und Handelsschrift geschrieben. Er wird von St. ins 7. oder 8. Jahrhundert verwiesen. Er enthält eine beträchtliche Anzahl von Sonderlesarten, die sich größtenteils gegen Ende der Sammlung finden. Sie sind durch zu schnelles Abschreiben entstanden und haben deshalb für die Textkritik keinen Wert. Mit Ausnahme seiner Sonderlesarten vertritt er eindeutig die B-Gruppe.

c) *Pap. 11778* ist einer der interessantesten in der Sammlung, und zwar sowohl deshalb, weil er ein sehr früher Papyrus ist (ungefähr 220 n. Chr.), als auch seines Textes wegen. Er ist ein gut erhaltener aber unvollständiger Papyrusbogen, über dessen Herkunft man nichts weiß. Die Rückseite enthält den Text *Hiob 33, 23. 24 und 34, 10–15*, während auf der Vorderseite der Bericht über eine Gerichtsverhandlung aufgezeichnet ist. Aus der Wahl der Stelle, die ja mit *αγγελοι θανατηφοροι* beginnt und die Gottesnamen *κ̄ς̄* und *παντοκρατορ* enthält, geht mit Wahrscheinlichkeit hervor, daß diese Stelle als Zauberformel benutzt wurde, und zwar als ein Text für ein Gebet um Gesundheit.

Hinsichtlich seines Textes sollte man das Fragment einer sehr ernsthaften Betrachtung unterziehen. In V. 23 hat er als Sonderlesart *εξαγορευσαι δε ανθρωποις*

την εαυτου παραπτωσιν anstatt des üblichen *αναγγειλη δε ανθρωπω την εαυτου μεμψιν*. MT hat להגיב לאדם ישרו. Beide Übersetzungen – wenn sie auch nicht wörtlich sind – erfassen doch den Sinn des Hebräischen. Es ist unsinnig, mit St. zu behaupten, daß מוסר auf zweierlei Weise zu lesen war, einmal von סור, das andere Mal von יסר abgeleitet. Schließlich besteht die Tätigkeit des מליץ darin, der Menschheit zu sagen, was Recht und Unrecht ist. Außerdem gibt es im gesamten griechischen Alten Testament kein Wort, welches eine wirkliche Übersetzung von מוסר sein könnte. Das Fragment scheint jedoch in diesem Punkt eine bessere Lösung zu bieten als die Hss. Der מליץ weist hin auf die Sünde des Menschen, auf seine Übertretung, nicht nur auf seinen Fehler oder sein Gebrechen. Auch bedeutet der Infinitiv eine engere Anlehnung an MT als das Verbum finitum. Man muß die Frage stellen, ob nicht vielleicht die Lesart der Hss. eine spätere Abschwächung sowie eine stilistische Verbesserung darstellt. Mit anderen Worten, es ist sehr wohl möglich, daß die Lesart des Papyrus der ursprünglichen Übersetzung näher steht. Im folgenden Vers entsteht ein anderes interessantes Textproblem. Dort lautet die Stelle *ερει ουν αφετε ουτον του μη εμπεσειν*, während die Hss. *ανθεξεται του μη πεσειν αυτον* haben. Das Fragment steht dem MT viel näher, der (זיאמר פרצהו מרדת שחת) hat. Könnte das Fragment hier Theodotion vertreten? Diese Stelle begegnet im unasterisierten Teil von Rahlfs' Text. In ähnlicher Weise steht es in 34, 11 dem MT näher, da es den Singular *καθο* anstatt des allgemein üblichen *καθα* hat. Wieder Gebrauch von *αγγελοι θανατηφοροι* anzeigt, gehörte das Fragment bestimmt zur LXX. Es stellt eine alte Tradition dar, die in vielen Fällen besser ist als die vorläufig bekannte griechische Tradition. Möglicherweise zeigt es starken Einfluß einer anderen Übersetzung – wahrscheinlich der des Theodotion.

d) Pap. 16 354 entstammt einem kleinen Pergamentkodex und enthält *Jona 1, 10. 11;* St. schreibt das Fragment dem 5. Jahrhundert zu. Youtie hat erwiesen, daß es zweifellos zu einem von Vitelli und Norsa in 1932 veröffentlichten Kodex (Publicazione della Societa Italiana, Papiri greci e latini, 10, 1164) gehört, der den größten Teil von Jona 1, 11b–4, 10a enthält. Vitelli und Norsa verweisen den Kodex ins 4. Jahrhundert, so daß man ihn wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ansetzen kann. Seine einzige Sonderlesart findet sich in V. 11, wo *κοπαση* für *κοπασει* steht; entweder handelt es sich um eine Korrektur ad sensum oder es ist ein Itazismus.

e) Drei der Fragmente enthalten *Jesajatext. Pap. 3603*, ein mangelhaft erhaltenes Blatt eines Pergamentkodex aus dem 7. Jahrhundert, enthält 25, 4–6. 8–9. Die Orthographie ist äußerst schlecht, und seine Bedeutung als Text ist gering. Beachtung verdient nur die Verwendung der Aoriste in V. 9: *ηλπισαμεν* und *αγαλλιασαμεθα*, die nirgends sonst bezeugt sind und für *ηλπιζομεν* und *ηγαλλιωμεθα* stehen. Der Ersatz des Imperfekts durch den Aorist ist sinnvoll, aber hinsichtlich des Textes hat dies nicht viel zu bedeuten, wenn auch St. den Lesarten eine hohe Bedeutung zuschreibt. Einige von St.'s Feststellungen müssen korrigiert werden. Am Ende von V. 8 hat der griechische Text *το γαρ στομα κυ ελαλησεν*, dem unser Fragment im Einklang mit einer weit verbreiteten Tradition ein *ταυτα* hinzufügt. Der Herausgeber sagt jedoch: „*ταυτα* steht nur noch in Q am Rand; die anderen Hss. lassen es aus." Ziegler's Ausgabe vermerkt, daß sich das in Frage kommende Wort in Q^{mg} 22^{c}

36 90 130 233 311 377 198 239′ 403′ 407 449′ 538, Copt., Eus. demonstr. evang., Thdt. und Cyr^{lem} findet. Dies Fragment wurde von Ziegler nicht kollationiert.

Ziegler hat jedoch *Pap. 6772 und Pap. 13 422* kollationiert. Der erstere ist ein Blatt aus einem Papyruskodex von unbekannter Herkunft und enthält 36, 16–20 und 37, 1–6. S. verweist ihn in das 4. Jahrhundert, während Ziegler das 2. oder 3. Jahrhundert als Entstehungszeit annimmt. In beiden Fällen werden keine Begründungen angegeben, und dem Verfasser stand keine Photographie zur Verfügung, an Hand deren er ein unabhängiges Urteil hätte fällen können. Der Papyrus ist in einer guten Bibelhandschrift geschrieben und hat eine ausgezeichnete Orthographie. Er enthält einige wenige Sonderlesarten, die aber in der Hauptsache auf Fehler zurückzugehen scheinen. Wie die Schreibung in V. 19: *απ(φα)ρον (αμ)* zu zeigen scheint, steht sein Text wohl in gewisser Beziehung zu B (B hat *πεφαρουαιμ*). In V. 3 hat er *κα(ι ισχυν)* anstatt *εισχυν δ* (in Zieglers Apparat nicht vermerkt), welches eine etwas mehr buchstäbliche Wiedergabe ist. St. macht die sonderbare Beobachtung, daß es unter diesen Sonderlesarten einige gibt, „die auf Vulgata und MS hinweisen"; dies ist bedeutungslos, selbst wenn die Fragmente dem 4. Jahrhundert zugeschrieben werden.

Pap. 13 422 wird ebenfalls von dem Herausgeber in das 4. Jahrhundert verwiesen, während Ziegler der Meinung ist, daß er eher dem 3. Jahrhundert angehören könnte. Er ist ein unvollständiges Blatt aus einem Papyruskodex und sein Text – 49, 16–18 – ist zu fragmentarisch, um irgendeinen Hinweis auf seine textliche Eigenart zu geben.

In einem Nachtrag erwähnt St. vier weitere Pergamentfragmente aus dem 5. bis 7. Jahrhundert, die in der Berliner Sammlung zu spät gefunden wurden, als daß er sie in den Hauptteil seiner Sammlung hätte aufnehmen können. Das erste, Pap. 16 989, enthält Gen. 29, 17–20 und ist ein nur auf einer Seite beschriebenes Fragment. Das zweite, Pap. 16 990, enthält Ex. 34. 18–20. Pap. 16 703 ist ein weiteres Psalmenfragment, das 51, 4–7 auf der Vorderseite und 52, 2–5 auf der Rückseite enthält. Das letzte Fragment, Pap. 16 991, enthält Prov. 23, 26 f. 31 f.

4. Verschiedenartige Texte

a) 1946 veröffentlichte Wikgren *zwei Ostrakon-Fragmente des Septuaginta-Psalters*, die anläßlich einer Expedition des Oriental-Institute 1931–32 in Medinet Habu gefunden worden waren. Ohne Zweifel waren sie als Amulette benutzt worden. MH Ost. 1269, dem 6. oder 7. Jahrhundert zugewiesen, enthält 12 Zeilen mit Ps. 20, 1b–5a. Die Orthographie ist sehr schlecht, und die Schrift stammt offensichtlich von ungeübter Hand. MH Ost. 1175 ist ein zweisprachiger Text von 18 Zeilen, der dem 7. oder 8. Jahrhundert zugewiesen wird. Die ersten 12 Zeilen enthalten Ps. 30, 2–8 in Griechisch, und die letzten 6 Zeilen enthalten die Verse 1–6 in sahidischem Dialekt. Die Schrift ist gespreizte Kursive, und die Orthographie ist im allgemeinen fehlerfrei. Der Text steht in ziemlich enger Verbindung mit Rahlfs' U (ober-

ägyptischem) -Text und ist etwas von dem B (unterägyptischen) -Text beeinflußt.

Wikgren ist der Ansicht, daß der Text des ersten Fragments aus der Erinnerung niedergeschrieben wurde. Zwar ist die Orthographie unglaublich schlecht, z. B. *οιπη* für *επι*, *οιδι* für *οτι*, oder *ιτησσαδω* für *ητησατο*, aber dies beweist nur, daß der Text nicht von einem vorhergehenden Text abgeschrieben wurde. Wenn man von der Schreibung absieht, so zeigt der Text merklich wenige Varianten. Die Hinzufügung von *σου* zu *χρησστοτητος* (gegen MT: טוב) ist in der Tat die einzige neue Variante, die aber auch in einer sahid. HS bezeugt ist. Ich möchte eher vermuten, daß der Text nach Diktat geschrieben wurde – vgl. z. B. die Verwechslung von *αυτου* und *αυτω*.

Ein anderes solches *Ostrakon-Fragment*, das veröffentlicht wurde, ist eines, welches das Institut Français erwarb. Es stammte aus dem Fajum und wird ans Ende des 3. Jahrhunderts verwiesen. L'Inst. fr. Ost. no. 215 enthält den frühesten vorhandenen Text von *Judith 15, 1–7*. Schwartz, der den Text veröffentlichte, hielt es für den einzigen Text dieser Gattung bei der LXX, der jemals veröffentlicht worden war; aber jetzt kommen die beiden von Wikgren veröffentlichten Ostraka noch hinzu.

Sein Text entspricht fast genau dem Text von B. Es hat nur zwei orthographische Varianten und eine Wortumstellungsvariante. B hat *Βαιτυλουα* und *Οζειας*, die in Ost. 215 als *Βατυλουα* und *Οζιας* erscheinen. Schwartz legt großes Gewicht auf die Änderung des Vokals in der ersten Silbe des Eigennamens *Βατυλουα*. Hs. 58 ist der einzige andere Zeuge für „*α*" anstatt „*ε*" oder „*αι*" in der ersten Silbe. Diese Tatsache ist jedoch textlich bedeutungslos; denn der Text zeigt keine Verwandtschaft mit 58, sondern vielmehr mit B. Die einzige andere Variante ist eine Wortumstellungsvariante. Anscheinend macht es die Zeilen-Einteilung erforderlich, daß der Text *φοβος και τρομος* hatte, während alle Hss. die umgekehrte Wortfolge aufweisen. Einem Argument, bei dem es auf eine Buchstabenlänge ankommt, wird man nicht sehr stark Rechnung tragen; sollte aber die Feststellung richtig sein, so ist die ungewöhnliche Wortfolge wahrscheinlich ein Fehler. Die wahre Bedeutung dieses zufällig auftretenden frühen Zeugen liegt darin, daß er den B-Text als besten verfügbaren Text bestätigt.

b) Im August 1952 fand ein Beduine in der judäischen Wüste eine neue Höhle, die viele Hss. und *Hss.-Fragmente* enthielt, welche während des Aufstands des Bar Kochba dort deponiert worden waren. Barthélemy gibt einen Bericht über einen dieser Funde, nämlich einen griechischen Text der *kleinen Propheten*, der Fragmente von Micha, Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja und Sacharja enthielt. Die Fragmente wurden von B. der Mitte oder dem Ende des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung zugeschrieben. Leider veröffent-

licht B. den Text nicht; in der Tat erfährt man bei der allgemeinen Erregung nicht einmal genau, welche Fragmente vorhanden sind. In seinem vorläufigen Bericht über die Fragmente zieht B. auf Grund dieser Texte einige weitreichende und bedeutsame Schlüsse; aber weil der Text bis jetzt noch unveröffentlicht ist, kann man weiter nichts tun, als diese Schlußfolgerungen ohne eine Wertung vorzutragen.

Der Text scheint eine frühe Rezension der LXX zu sein. Er scheint jedoch, und dies ist besonders überraschend, die wirkliche textliche Grundlage für den von Justin in seinem Dialog gegen Trypho benutzten Text zu sein. Für einen Text, dem man wegen Justins Polemik gewöhnlich sehr mißtrauisch gegenüberstand, ist dies eine beachtliche Bestätigung. Danach hat es den Anschein, daß Justin nicht einen Text veränderte, um ihn seinen Zwecken dienlich zu machen, sondern daß er eine wirkliche jüdische Rezension der LXX hatte.

Ferner sucht B. zu beweisen, daß die Fragmente an den Stellen, wo sie von der LXX abweichen, die Grundlage darstellen, auf der Aquila arbeitete. Übrigens begegnet der Gottesname in dem Fragment in phönizischer Schrift.

Einige Übereinstimmungen sind sicherlich bemerkenswert, z. B. Nah. 3, 8: Aq.: *μητι αγαθυνης υπερ* gegenüber LXX: *ετοιμασαι μεριδα*; das Fragment (Barthélemy nennt es R, welches „Rezension" bedeuten soll) hat *μη αγαθυνεις υπ(ερ)*; in V. 9 hat LXX *της φυγης*, Aq. und R haben *φουδ*; in Hab. 2, 3 LXX: *εις κενον*; Aq.: *διαψευσεται*; R: *(δ)ιαψευσεται*; in V. 4 LXX: *εκ πιστεως μου*, aber Aq. und R: *εν πιστει αυτου*; in V. 17 LXX: *ασεβεια*, aber Aq. und R: *αδικια*; in V. 19: LXX: *εν αυτω*; Aq. und R: *εν μεσω αυτου*; in 3, 10: LXX: *λαοι*; Aq. und R: *ορη*.

B. vermutet auch, daß Sym. diese Rezension unmittelbar kannte. Es werden zehn Fälle angeführt, wo Sym. mit ihr übereinstimmt oder ihr nahesteht. Man beachte, daß in diesen Fällen Aq. nicht vorhanden ist, und daher kann er wie in einigen der oben erwähnten Beispiele mit Sym. identisch gewesen sein. Diese Beispiele sind wiederum ziemlich eindeutig, z. B. Micha 5, 4: LXX: *ακρων*, aber Sym. und R: *περατων*; Vers 6: LXX: *τον Ασσουρ*, aber Sym. und R: *την γην Ασσουρ*; Jona 2, 5: LXX: *εξ*, aber Sym.: *εξ εναντιας* und R: *απεναντι*; Hab. 1, 9: LXX: *σοντελεια*; Sym. und R.: *παντα εις*. Im ganzen steht jedoch Aqulia dieser Rezension näher als Sym., während Theodotion, auf den diese Rezension anscheinend auch einigen Einfluß gehabt hat, ihr nicht so nahe steht.

B. äußert zwei weitere Vermutungen, die, wenn ihre volle Richtigkeit erwiesen ist, beide von höchstem Interesse sind. Nach seiner Meinung hat man in dieser Rezension die Quelle für die Hebraismen der koptischen Übersetzungen zu suchen; Grossouw sah hierin ein äußerst schwieriges Problem. Eine zweite von B. vermutete Identifizierung besteht darin, daß sich diese Rezension sehr wohl als die illusorische Quinta herausstellen kann.

Eine Veröffentlichung dieser Fragmente ist offensichtlich von großer Bedeutung, und man darf hoffen, daß B. in der Lage sein wird, diese in Bälde durchzuführen. Wie B. sagt, könnte dies Licht werfen auf a) den Zustand des Textes der LXX im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, b) den Zustand des hebräischen Textes, den der Revisor benutzte, und c) die genaue Herkunft jedes der drei großen Revisoren des 2. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung.

(Fortsetzung folgt)

Das Urchristentum

Von Werner Georg Kümmel

I. Gesamtdarstellungen

S. G. F. Brandon: The Fall of Jerusalem and the Christian Church. London, 1951. – R. Bultmann: Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Zürich, 1949. – Ders.: Theologie des Neuen Testaments. Tübingen, 1953. – H. Frhr. v. Campenhausen: Die Askese im Urchristentum (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 192). Tübingen, 1949. – Ders.: Tradition und Geist im Urchristentum, Stud. Gen. 4, 1951, 351–357. – A. Descamps: Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis de la doctrine proprement paulinienne (Univ. Cath. Lovaniensis, Diss. II, 43). Louvain, 1950. – C. H. Dodd: Gospel and Law. The Relation of Faith and Ethics in Early Christianity. New York, 1950. – G. S. Duncan: From Paul to Jesus, Scott. Journ. of Theol. 2, 1949, 1–12. – F. V. Filson: The Central Problem Concerning Christian Origins (The Study of the Bible Today and Tomorrow, ed. H. R. Willoughby). Chicago, 1947, 329–344. – T. F. Glasson: The Second Advent. The Origin of the New Testament Doctrine. London, ²1947. – M. Goguel: Pneumatisme et eschatologie dans le christianisme primitif, Rev. de l'hist. des rel. 132, 1947, 124–169. – Ders.: De Jésus à l'apôtre Paul, Rev. d'hist. et de philos. rel. 1948/49, 1–29. – Ders.: La seconde génération chrétienne, Rev. de l'hist. des rel. 136, 1949, 31–57. 180 bis 208. – W. Jentsch: Urchristliches Erziehungsdenken. Die Paideia Kyriu im Rahmen der hellenistisch-jüdischen Umwelt (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 45,3). Gütersloh, 1951. – S. E. Johnson: The Emergence of the Christian Church in the Pre-Catholic Period (The Study . . . , s. oben bei F. V. Filson). Chicago, 1947, 345–365. – F. J. Leenhardt: Die Stellung der Frau in der urchristlichen Gemeinde (= F. J. L. und F. Blanke: Die Stellung der Frau im

Neuen Testament und in der alten Kirche. Kirchliche Zeitfragen 24). Zürich, 1949, 3–56. – J. Leipoldt: Das Christentum als Weltreligion im Kreise der Weltreligionen (Handbuch der Religionswissenschaft I, 4,1). Berlin, 1948, 37–72. – Ders.: Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche. Leipzig, 1952. – R. Liechtenhan: Die urchristliche Mission. Voraussetzungen, Motive und Methoden (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 9). Zürich, 1946. – Ph.-H. Menoud: L'Eglise naissante et le Judaisme, Etudes théol. et rel. 27, 1952, 1–52. – J. Munck: Israel and the Gentiles in the New Testament, Studiorum Novi Testamenti Societas, Bulletin I, 1950, 26–38 (= Journ. of Theol. Stud. N. S. 2, 1951, 3 ff.). – J. Schmitt: Jésus ressuscité dans la prédication Apostolique. Etude de théologie biblique. Paris, 1949. – H. J. Schoeps: Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Tübingen, 1949. – Ders.: Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Tübingen, 1950. – E. Schweizer: Die Urchristenheit als oekumenische Gemeinschaft. Ev. Theol. 1950/51, 274–288. – H. v. Soden: Urchristentum und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge I. Grundsätzliches und Neutestamentliches. Tübingen, 1951. – E. Stauffer: Christus und die Caesaren. Historische Skizzen. Hamburg, 1948. – M. Veit: Die Auffassung von der Person Jesu im Urchristentum nach den neuesten Forschungen. Diss. Marburg, 1949. – H. W. Wolff: Jesaja 53 im Urchristentum. Berlin, ^{3}1952[1]).

Als zuletzt in dieser Zeitschrift über die Literatur zur Erforschung des Urchristentums berichtet wurde[2]), war geplant, dem dort gebotenen Nachtrag einen weiteren Nachtragsbericht über die Literatur zur inneren Geschichte des Urchristentums bald folgen zu lassen. Da äußere Umstände das rasche Erscheinen dieses weiteren Nachtrags verunmöglicht haben, erschien es mir zweckmäßiger, die neue Berichterstattung auf die gesamten seither erschienenen oder zugänglich gewordenen Arbeiten auszudehnen, um so einer kurzfristigeren regelmäßigen Berichterstattung den Boden zu bereiten. Außerdem hat sich die Aufteilung der Literatur in Arbeiten zur Geschichte der Urkirche und solche zur Entwicklung der urchristlichen Gedankenwelt als nur schwer durchführbar erwiesen, so daß es mir zweckmäßiger erschien, die Berichte von jetzt an in drei Teile zu gliedern: 1. die zusammenfassenden Arbeiten; 2. die Untersuchungen zu den Quellen; 3. die Arbeiten zu Spe-

1) Unzugänglich blieben mir: L. G. Champion: The Church of the New Testament. London, 1951. – B. C. Clogg: The Christian Character in the Early Church. London, 1946. – J. G. Davies: Daily Life in the Early Church. London, 1952. – F. V. Filson: One Lord, One Faith. Philadelphia, 1943. – M. Goguel: Les premiers temps de l'Eglise. Neuchâtel, 1949. – H. A. Guy: New Testament Prophecy. London, 1947. – W. L. Knox: Some Hellenistic Elements in Primitive Christianitiy. London, 1944. – E. F. Scott: The Varieties of New Testament Religion. New York, 1943.

2) Th. R. N. F. 18, 1950, 1 ff.

zialproblemen (Urgemeinde, Petrus, Gottesdienst und Taufe, Kirchenbegriff, Gemeindeämter, Urchristentum und Staat). Arbeiten, die eindeutig zum Stoffgebiet der „Ntl. Theologie" gehören, sollen auch weiterhin nicht berücksichtigt werden, obwohl sich hier keine scharfe Grenze ziehen läßt.

Die Erforschung der Entstehung der frühen Kirche aus dem Wirken und der Verkündigung Jesu ist innerhalb eines amerikanischen Sammelwerkes über den heutigen Stand der Bibelwissenschaft unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten auf Grund einer reichen Literaturübersicht skizziert worden. F. V. Filson weist darauf hin, daß die Annahme der Entstehung des Christentums aus schon bestehenden Religionsformen und soziologischen Tatbeständen oder innerhalb der apostolischen Kirche, besonders durch Paulus, der eigenen Sicht des NT nicht entspreche, nach der der schöpferische Mittelpunkt der Entstehung des Christentums Jesus selbst ist. Und F. betont mit Recht, daß damit auch die geschichtliche Wirklichkeit getroffen wird; wenn freilich F. dann feststellt, daß diese Erkenntnis durch den Forscher nur gewonnen werden könne, wenn er persönlich sich für den ntl. Anspruch entschiede, daß Gott in Christus für die Rettung der Menschen handelte, so wird der Weg zur geschichtlichen Erkenntnis der Entstehung des Christusglaubens allzu einfach mit der Bejahung der Frage nach dem sachlichen Recht und Sinn dieses geschichtlichen Werdens gleichgesetzt. S. E. Johnson stellt sich an einem äußerst lehrreichen Überblick über die Forschung von R. Rothe bis zur Gegenwart die Frage, wo man den Übergang von der Urchristenheit zum Frühkatholizismus anzusetzen habe. Er betont sehr stark die Vielheit der Gruppen im Urchristentum und hält die von F. C. Baur vertretene Grundanschauung von der urchristlichen Geschichte in Verbindung mit der Annahme verschiedener heidenchristlicher Richtungen durch M. Goguel für richtig; der Frühkatholizismus war fertig, als sich das römische (synoptisch-paulinisch-hellenistisch-jüdische) Christentum mit dem johanneischen Christentum verbunden hatte; J. betont daneben aber, daß für das Vorhandensein des Frühkatholizismus auch die fertige Ausbildung einer Reihe von Institutionen (Gottesdienst, Sakrament, Zusammenhang der einzelnen Gemeinden miteinander usw.) notwendig gewesen sei. J. hat mit diesen Ausführungen auf wesentliche Momente der Umbildung des Frühchristentums zum Frühkatholizismus hingewiesen; aber das Bild ist darum unzureichend, weil weder das Problem der Enteschatologisierung ernsthaft ins Auge gefaßt noch überhaupt die Frage nach der Beziehung der Kirche zu dem einmaligen *eschatologischen* Heilshandeln Gottes in Christus gestellt und als Maßstab verwendet wird.

Auch die eine der beiden hier zu nennenden neueren Gesamtdarstellungen des Urchristentums leidet an dem gleichen Fehler, daß die eschatologische Wertung Jesu durch die Urchristen völlig unter den Tisch fällt. J. Leipoldt

stellt nämlich an die Spitze seiner Skizze des Urchristentums einen Jesus, der zwar auch Wirkungen vom AT, mehr aber vom Griechentum empfangen habe, dessen Vergeistigung des jüdischen Reich-Gottes-Gedankens aber aus „der Tiefe der eigenen Persönlichkeit" stamme, wobei das eschatologische Erfüllungsbewußtsein Jesu ebenso verschwindet wie sein eschatologisches Sendungsbewußtsein. Die Urgemeinde habe nur geringe griechische Einflüsse erfahren und sich als Vollendung des Judentums gewußt, sie habe auch die Nähe des Endes in einer Jesus fremden Weise betont. Erst das gesetzesfreie „Griechenchristentum" greife auf die Stellung Jesu zurück, und Paulus suche die Griechen durch die Anlehnung an die griechischen Mysterien zu gewinnen (Sakramentsfrömmigkeit, Arkandisziplin), trage auch den stoischen Gegensatz von Fleisch und Geist ins Christentum ein. Diese Wendung zum Mysterium werde in der nachapostolischen Zeit immer entschiedener, auch der Wortgottesdienst gerate unter Mysterieneinfluß, während die Philosophie in der Form der Askese erst im 2. Jh. stärker einwirke. Es ist leicht zu sehen, daß hier nicht nur die Grenze zwischen Urchristentum und Katholizismus unsichtbar wird, sondern daß durch die exegetisch unmögliche Ausschaltung der Geschichtstheologie Jesu, der Urgemeinde und des Paulus und durch die ebenso unhaltbare Wegdeutung der grundlegenden Bedeutung des Zusammenhangs des Urchristentums mit AT und Judentum ein völlig falsches Bild der Urgemeinde entsteht, von dem man nur bedauern kann, daß es im Rahmen eines Handbuchs der Religionswissenschaft vorgetragen wird.

Um so bedeutsamer ist die Darstellung des Urchristentums, die R. Bultmann in religionsgeschichtlichem Rahmen gegeben hat. Diese Darstellung, für weitere Kreise bestimmt, behandelt das Urchristentum selbst verhältnismäßig kurz (S. 195–233) auf dem Hintergrund von AT, Judentum, Griechentum und Hellenismus; die angefügten Bibliographien und Quellenangaben ermöglichen aber jedermann Nachprüfung und Weiterarbeit. B. beabsichtigt auch nicht, allseitige Darstellungen des Urchristentums und seiner Umwelt zu bieten, sein Interesse konzentriert sich auf das „Existenzverständnis, das im Urchristentum als neue Möglichkeit menschlichen Existenzverständnisses zutage getreten ist". Diese Fragestellung bringt es mit sich, daß die eigentlichen geschichtlichen Tatbestände vorausgesetzt werden und nur die entscheidenden Wesenszüge der einzelnen Religionen hervortreten, doch kann auf die religionsgeschichtlichen Teile des Buches hier nicht eingegangen werden[1]). Auffälligerweise behandelt nun aber Bultmann schon im Rahmen der Schilderung des Judentums „die Verkündigung Jesu", weil Jesus kein „Christ" gewesen sei und seine Predigt sich im Anschauungskreis des Judentums bewege; dem entspricht die Tatsache, daß B. in seiner „Theologie" die Ver-

1) S. meine ausführliche Anzeige in ThLZ 75, 1950, 733 ff.

kündigung Jesu zu den *Voraussetzungen* der Theologie des NT rechnet. Das wird freilich nur dadurch ermöglicht, daß B. den das Judentum als Religion aufhebenden persönlichen Anspruch Jesu eliminiert und so auch nicht von dem durch diese Würde Jesu begründeten eschatologischen Erfüllungsbewußtsein Jesu redet. Läßt man diese Tatbestände der Überlieferung aber bestehen, so tritt Jesus zwangsläufig aus dem religionsgeschichtlichen Zusammenhang des Judentums heraus und muß in die Darstellung des Urchristentums als begründendes Geschehnis einbezogen werden. Die Darstellung des übrigen Urchristentums geschieht nun auch nicht genetisch, sondern es wird das christliche Existenzverständnis in der Hauptsache aus Paulus und Joh. entnommen. Es zeigt sich, daß nach diesen Quellen der durch seinen Willen Gott ungehorsame Mensch durch die Hingabe an die Gnade Gottes für die Zukunft radikal offen wird, weil er Gott als den ständig kommenden weiß. Gott aber spricht durch Christus zu uns, der das Ende der Geschichte ist; die Erlösung von der Welt ist durch Sendung, Tod und Auferstehung Jesu geschehen, die mit den Begriffen des gnostischen Erlösungsmythos interpretiert werden, weil dadurch die Gegenwart als eschatologisches Geschehen erklärt werden konnte. In der Verkündigung vollzieht sich das eschatologische Geschehen weiter, das der Mensch im Glauben annimmt, und darum ist das menschliche Sein als ein geschichtliches verstanden, während man auf die Tatsache kein großes Gewicht legen darf, daß nach christlichem Glauben das Kommen des Erlösers ein historisches Ereignis ist. Es dürfte ohne weiteres deutlich sein, daß hier das christliche Sein nach ntl. Vorstellung richtig beschrieben ist, soweit es sich um die vom Menschen geforderte Haltung handelt. Aber dadurch, daß Quellen wie Syn, 1. Petr, Apg, Apk praktisch ausgeschlossen werden und dem methodischen Ansatz gemäß nicht die gesamte Heilsverkündigung des NT, sondern nur das neue Existenzverständnis ins Gesichtsfeld tritt, wird die urchristliche Verkündigung ihres Zusammenhangs mit der einmaligen vergangenen und zukünftigen Heilsgeschichte beraubt und so die Geschichtlichkeit des christlichen Seins auf die jeweilige statt auf die einmalige eschatologische Zukunft bezogen. B.'s Darstellung ist darum einseitig, aber in diesem gewollten Rahmen ist ganz besonders die Abgrenzung der ntl. Verkündigung von der Gnosis überzeugend dargestellt.

Auf B.'s Darstellung der „Theologie des NTs" muß in diesem Zusammenhang insoweit hingewiesen werden, als die ausführliche Behandlung der Theologie des Paulus und Joh., die hier außer Betracht zu bleiben hat, von einer Schilderung des Kerygmas der Urgemeinde und der hellenistischen Gemeinde eingeleitet und durch eine Darstellung der „Entwicklung zur alten Kirche" abgeschlossen wird. Für das Kerygma der Urgemeinde ergibt sich als kennzeichnend, daß sie in der Erwartung der Ankunft des Messias lebt, sich als Gemeinde der Endzeit weiß und dem Osterglauben aus dem Kreuz einen

neuen Sinn gibt. Richtig wird vor Überschätzung der Bedeutung der galiläischen Gemeinden gewarnt und die Unterscheidung verschiedener Richtungen auf Grund der Würdeprädikate Messias und Menschensohn abgelehnt; ebenso richtig wird die Entstehung der planmäßigen Heidenmission innerhalb des hellenistischen Urchristentums und das Fehlen ausgebildeter kultischer Neubildungen betont. Fraglich ist dagegen, ob die Überzeugung von der Geistvermittlung durch die Taufe und die kultische Verehrung Jesu erst in der hellenistischen Gemeinde entstanden, da schon die ältesten Überlieferungsstücke diese Tatbestände aufweisen. Besonders wichtig ist der angesichts der Quellenlage natürlich nur hypothetisch mögliche Versuch, das Kerygma der hellenistischen Urgemeinde vor und neben Paulus (bis ins 2. Jh. hinein) zu umreißen. Hier zeigt sich einerseits, daß Gottesglaube und Christusverkündigung in allem wesentlichen mit der palästinischen Urgemeinde übereinstimmen, andererseits, daß auch das Heidenchristentum sich als Fortsetzung des atl. Gottesvolkes weiß und den einzelnen in dieses neue Gottesvolk eingliedert, und B. sieht darin mit Recht einen wesentlichen Grund für die Überlegenheit des Christentums über andere orientalische Erlösungsreligionen. In den hellenistischen Gemeinden entsteht nun ein neuer Kultus durch die Anrufung Jesu als Kyrios, und B. ist nach wie vor der schwerlich haltbaren Meinung, daß diese Bezeichnung Jesu erst in der hellenistischen Gemeinde aufgekommen sei. Taufe und Herrenmahl werden als Sakramente im Sinne der Mysterien verstanden, und B. betont stark, daß durch die Deutung der Taufe als Anteilgabe am Tod und der Auferstehung Christi erst jetzt sekundär der Bezug der Taufe auf das Heilsgeschehen hergestellt wird; das ist freilich kaum richtig, wenn man sieht, daß die Nennung des Namens Jesu über dem Täufling von Anfang an den Täufling mit dem Wirker des eschatologischen Heiles Gottes in Verbindung brachte. Besonders beachtenswert, freilich auch besonders der Gefahr hypothetischer Überinterpretation unterliegt dann der abschließende Abschnitt über „Gnostische Motive" im hellenistischen Christentum. Mit Recht wird das Eindringen der Gnosis in das frühe Christentum als durch das hellenistische Judentum vermittelt gedacht, und ebenso richtig wird betont, daß die Urkirche der Gnosis gegenüber trotzdem in einem starken Gegensatz blieb, solange sie der urgemeindlichen Tradition die Treue wahrte.

Im abschließenden Teil behandelt B. Entstehung und Entwicklung von kirchlicher Ordnung, Lehre und Lebensführung bis in die nachapostolische Zeit hinein. Hier ist zunächst besonders wichtig der Nachweis, daß durch das Selbstverständnis der Kirche als eschatologischem Gottesvolk der *Zusammenhang* der Einzelgemeinden begründet ist, und daß zunächst Ordnung schaffende Tradition und frei schaffender Geist keineswegs im Gegensatz standen. Die Unterscheidung der gesamtkirchlichen Ämter der Apostel, Pro-

pheten und Lehrer von den Gemeindeämtern, die keine Wortverkündigung umfaßten, wird mit Recht festgehalten, und es wird gezeigt, daß die Charismatiker zu Beamten werden und die Verkündigung als Amtsrecht erhalten, wobei im 1. Clem. dieses Amt bereits als die Kirche konstituierend und als göttlichen Rechts angesehen wird. Und richtig wird auch die Parusieverzögerung dafür verantwortlich gemacht, daß die Kirche zur gegenwärtigen Heilsanstalt wird. Umgekehrt ergibt sich, daß die Häresie schon von Anfang an vorhanden ist und nicht das Ergebnis der Parusieverzögerung ist, daß aber die durch die apostolische Überlieferung und den Kanon gesicherte Einheit der Lehre immer nur eine relative blieb. Wertvoll ist dann die Darstellung der lehrmäßigen Differenz in Zeitverständnis und Christologie in den einzelnen Schriften (§ 56–58), wobei richtig betont wird, daß die Christlichkeit des 1. Clem. sehr schwer definierbar ist, und daß in der nachapostolischen Zeit nur Ignatius den Glauben als existentielle Einheit festhält, ohne in Gesetzlichkeit zurückzusinken[1]). Dem entspricht bei der Ethik, daß die Erkenntnis von der radikalen Änderung der menschlichen Existenz durch die Gnade Gottes verloren geht und durch Moralismus ersetzt wird, was sich auch in der Unterscheidung von schweren und leichten Sünden und zweierlei Arten von Buße zeigt, die von der Kirche als Heilsanstalt verwaltet wird. So ist B.'s „Theologie" ganz besonders durch die Behandlung der spät- und nachapostolischen Schriften für die Erkenntnis der Besonderheit und der Auflösung des Urchristentums von großer Bedeutung.

Von einem ganz besonderen Gesichtspunkt aus hat T. F. Glasson die gesamte Entwicklung des Urchristentums neu zu zeichnen versucht. Er ist überzeugt, daß die Erwartung der Ankunft Christi vom Himmel, die Paulus in den Thessalonicherbriefen eindeutig vertritt, eine sekundäre Entwicklung ist, die nicht auf Jesu Verkündigung zurückgeht, und er möchte aufklären, wie es zu dem Aufkommen und der Ausbreitung dieser Vorstellung im Urchristentum gekommen ist. Er sucht darum zunächst nachzuweisen, daß weder das AT noch das vorchristliche Judentum die Erwartung des Kommens des Messias vom Himmel kennen; eine Ausnahme machen nur die Bilderreden der aeth. Henochapokalypse, in denen aber auch der Menschensohn nicht vom Himmel herabkommt, und die vielleicht nicht ohne christlichen Einfluß im 1. Jh. n. Chr. entstanden sind; ein direkter Zusammenhang Jesu mit der Henoch-Tradition sei nicht nachzuweisen. Für die Verkündigung Jesu soll durch eine Besprechung aller für eine Parusie anzuführenden Texte erwiesen werden, daß Jesus mit seinem Tode die Herrschaft anzutreten erwartete, und daß für Jesus das Gottesreich da war, dem nach seinem Tode etwas

1) Vgl. dazu auch R. Bultmann, Ignatius und Paulus, Studia Paulina in honorem J. de Zwaan, 1953, 37–51.

Gewaltiges folgen sollte, doch nicht Weltende und Parusie. Überhaupt spreche gegen die Anschauung, daß Jesus eine Weltkatastrophe erwartete, der Geist seiner Verkündigung (Ethik, Begründung des neuen Israel). In einem ans Ende gestellten Kapitel wird dann zugestanden, daß die nachchristlichen jüdischen Schriften 4. Esra, Apk. Bar., Sibyllinen Parusieerwartungen kennen, aber das wird teils aus christlichem Einfluß, teils als bloße Stilform erklärt. „This confirms the previous contention that the Parousia is a Christian doctrine" (231). Es ist leicht zu sehen, daß hier „Wunschexegese" getrieben wird. Denn so richtig es ist, daß sich ein direkter Zusammenhang Jesu mit der Henoch-Tradition nicht nachweisen läßt, so wenig kann man bestreiten, daß die Erwartung des endzeitlichen Kommens des himmlischen Messias eine jüdisch-apokalyptische Erwartung war, mag dabei im einzelnen an ein „Kommen vom Himmel" gedacht sein oder nicht, und es ist durchaus unerwiesen und unwahrscheinlich, daß hier christliche Einflüsse vorliegen. Daß Jesus aber nicht nur mit dem nahen Gericht und der in Bälde eintretenden Gottesherrschaft rechnete, sondern auch sein Kommen als Menschensohn in Kürze erwartete, ergibt sich aus einer unvoreingenommenen Prüfung der Überlieferung, doch kann man die Gewaltsamkeit und geschichtliche Unhaltbarkeit der exegetischen Methode Glassons gegenüber der Verkündigung Jesu nur durch eine sorgfältige Einzelexegese nachweisen[1]).

Man ist darum gespannt, wie G. nun die Entstehung der urchristlichen Parusie-Erwartung seinerseits zu erklären sucht. Nach seiner Annahme gehört die Parusie-Erwartung nicht zum ursprünglichen Kerygma, muß also zwischen dem Tod Jesu und der Abfassung der Thessalonicherbriefe aufgekommen sein. Der Hauptgrund war, wie gerade an den Thessalonicherbriefen gezeigt wird, daß atl. Aussagen über das eschatologische Kommen Jahwes auf Jesus übertragen wurden. Die Vorstellung von der *Nähe* dieser Parusie aber ist entstanden im Zusammenhang mit der Aufstellung der Caligula-Statue im Jerusalemer Tempel, die als wirkendes „Geheimnis der Gesetzlosigkeit" (2. Thess. 2$_7$) gedeutet wurde, und mit deren baldiger Beseitigung durch den Antichristen man rechnete. „The theophanic passages of the Day of the Lord would not have been sufficient in themselves to indicate a time, but when they were connected with the Antichrist tradition the sense of imminence was inevitable" (193). Anderes wie die jüdische Erwartung des baldigen Kommens der messianischen Welt, die alttestamentliche Verbindung der von Jesus vorausgesagten Zerstörung Jerusalems mit dem Weltende usw. führte Mitte des 1. Jh. zu einer großen Erregung, der wir in den Thessa-

1) Ich glaube diesen Nachweis für jeden einzelnen Text in meiner Arbeit „Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu", Zürich, ^{2}1953 geführt zu haben.

lonicherbriefen begegnen. Die Anschauungen des Paulus haben sich dann aber wieder gewandelt, im Epheserbrief fehlt die Parusie wieder, und Johannes zeigt „transmuted eschatology", der Einbruch der göttlichen Ordnung geschieht nicht mehr durch die Parusie, sondern durch die Inkarnation. Es ist deutlich, daß G. den Versuch macht, Dodd's These von der „realised eschatology" als dem Ausgangspunkt und Zielpunkt der ntl. Gedankenwelt[1] historisch-genetisch zu unterbauen. Aber dieser Unterbau ruht auf lauter sehr wackligen Fundamenten: daß die Parusie-Erwartung aus der Übertragung der atl. Hoffnung auf das Kommen Jahwes auf Christus *entstanden* sei, ist unbewiesen; daß die *Nah*erwartung im Zusammenhang mit der Aufstellung der Caligula-Statue aufgekommen sei, ist aus der Luft gegriffen; daß in Mitte des 1. Jh. auf diese Weise eine große Erregung aufgetreten sei, ist gerade aus der Haltung des Paulus in 2. Thess. 2 nicht zu erweisen; und daß die Parusie-Erwartung nicht von Anfang an vorhanden war, widerspricht dem ältesten Kerygma in der Apostelgeschichte. Glassons wissenschaftlich ernst zu nehmende Arbeit kann darum nur als der unfreiwillige Nachweis beurteilt werden, daß das Geschichtsbild der „realised eschatology" unhaltbar ist.

Auch R. Liechtenhan schildert die urchristliche Gesamtentwicklung unter einem bestimmten Gesichtspunkt, dem der Mission. Er sucht darum zunächst zu erweisen, daß Jesus eine Gemeinde von Mitarbeitern um sich scharte, um deren Vergrößerung er bemüht war, und daß Jesus zwar nicht von einer Missionierung der Heidenwelt redete, daß sich seine Gedanken aber mit wachsendem Mißerfolg immer mehr den Heiden zuwandten, wobei Jesus Gott überläßt, *wie* er das Licht der Heiden werden solle. Das ist nun freilich der unsicherste Abschnitt des Buches, da L. weder überzeugend nachweisen kann, daß Jesus eine Missionsschar um sich sammelt, noch daß Jesus sich erst allmählich auch den Heiden zuwandte. Auf sicherem Boden befinden wir uns bei der Schilderung der Urgemeinde. Ostern bewirkt die Berufung zur Fortsetzung des Werkes Jesu, Pfingsten fügt dem die konkrete Sendung hinzu. Eine grundsätzliche Trennung vom Volk der Messiasmörder findet zunächst nicht statt, doch ist das Bewußtsein von der Universalbestimmung des Evangeliums von Anfang an vorhanden (wofür freilich jeder Beweis fehlt). Der Aufnahme von Heiden in die Gemeinde wurde kein grundsätzlicher Widerstand entgegengesetzt, doch geschah die Gewinnung von Heiden in Antiochia durch die Hellenisten, und der Bericht über die Bekehrung des Cornelius gehört erst hinter das Apostelkonzil. Das ist alles durchaus überzeugend, wenn auch die Annahme fraglich bleibt, daß das Aposteldekret beschlossen wurde, als Petrus seine Taufe des Cornelius nach dem Apostelkonzil vor den Jerusalemern verteidigt hatte. Für die paulinische Mission stellt L. nicht die Ge-

1) S. dazu Th. R. N. F. 14, 1942, 93 ff.

schichte dieser Mission, sondern nur die Triebkräfte und Grundgedanken dieser Mission dar, wobei mit Recht betont wird, daß auch Paulus die Heidenmission auf dem Hintergrund und als Ausweitung der Judenmission betreibt und die Mission als *Gemeinde*aufgabe ansieht. So bietet das Buch eine wertvolle Darstellung der treibenden Kräfte der ältesten Mission, ohne wesentlich Neues zu bieten.

Auch H. J. Schoeps bietet eine Darstellung des Gesamturchristentums unter besonderer Fragestellung, wenn er das Problem des Judenchristentums neu aufnimmt. Sein ausgesprochenes Anliegen ist zwar nur, das Judenchristentum nach dem Jahre 70 zu schildern und das „Problem des Zusammenhangs zwischen früherem „neutestamentlichem" und späterem „ebionitischem Judenchristentum ... für anderweitige spezielle Untersuchungen" offen zu lassen (7). Den Hauptgegenstand der Darstellung bildet denn auch das Denken, die Geschichte und die religionsgeschichtliche Eigenart des „häretischen" Judenchristentums. Desgleichen befaßt sich ein Teil der Aufsätze des Sammelbandes „Aus frühchristlicher Zeit" mit den Quellen des häretischen Judenchristentums (und auch mit Problemen der jüdischen Religionsgeschichte). Aber in Wirklichkeit versucht doch Sch. immer wieder, dieses spätere Judenchristentum mit der judenchristlichen Urgemeinde in eine direkte Verbindung zu setzen, und einige der Aufsätze des Sammelbandes handeln darüber hinaus von der Beziehung Jesu und des Paulus zum Judentum. Nun kann die ganze Gedankenfülle der an Stoff überreichen Bände und ihre Problematik hier nicht ausführlich erörtert werden[1]), aber auf das von Sch. gezeichnete Bild des ursprünglichen Judenchristentums und seines Zusammenhangs mit dem späteren Judenchristentum muß doch auch hier eingegangen werden. Das umfangreiche Werk über „Theologie und Geschichte des Urchristentums" beschäftigt sich unter Heranziehung der gesamten Literatur nach einer Erörterung der Quellen mit Christologie, Gesetzeslehre und Kultfeindschaft der häretischen Judenchristen und sucht auf diesem Hintergrund die geschichtliche Stellung dieses Judenchristentums herauszustellen. Bei der Quellenfrage liegt hier unbestreitbar das eigentliche Problem; Sch. zeigt mit Recht, daß keine der ntl. Schriften als Quelle in Frage kommt (für den Jakobusbrief wird nachgewiesen, daß er eine großkirchliche judenchristliche Schrift ist), daß dagegen die Übersetzung des Symmachus judenchristlichen Charakter trägt. Als Hauptquelle muß auch Sch. die nur hypothetisch auszuscheidende judenchristliche Grundschrift der Pseudoklementinen (die sog. Kerygmata Petrou) benutzen; er glaubt aber die Brauchbarkeit dieser Quelle

1) S. für die Einzelheiten meine ausführliche Besprechung in Stud. Theol. 3, 1949/51, 188 ff. und die scharfen, aber begründeten Kritiken von W. Schneemelcher, Verk. u. Forsch. 1949/50 (1951/52), 229 ff.; G. Bornkamm, Ztschr. f. Kirch. Gesch. 64, 1952/53, 196 ff.; R. Bultmann, Gnomon 26, 1954, 177 ff.

dadurch erhöht zu haben, daß er eine der kanonischen Apostelgeschichte parallele, sachlich teilweise vorangehende judenchristliche Apostelgeschichte als Quelle der Pseudoklementinen nachweisen will. Dieser ganze Nachweis ist aber eine völlig unbegründete Phantasie, und Behauptungen wie die, daß diese angebliche Quelle den Standpunkt der einstigen judaistischen Paulusgegner gewahrt habe, und daß nach dieser Quelle Jakobus die Rede gehalten habe, die die kanonische Apostelgeschichte auf den erfundenen (!) Stephanus übertrug, schweben darum in der Luft. Wenn außerdem zutrifft, was Sch. selber sagt (S. 50), daß „wir schwerlich an irgendeiner Stelle den unbearbeiteten Originaltext" der judenchristlichen Quelle der Pseudoklementinen erhalten haben, so bleibt die Quellengrundlage für die nun folgende Darstellung der Lehre und Geschichte der Judenchristen nach wie vor so unsicher, daß man sich wundert, mit welcher Zuversicht Sch. diese geschichtlichen Tatbestände zu schildern wagt. Die Christologie der Judenchristen stellte Jesus als bloßen Menschen hin, der bei der Taufe zum Messias erwählt wurde, und dessen Tod nur seine Menschheit bewies, nicht aber Heilsbedeutung hatte. Diesen rein menschlichen Jesus betrachteten die Judenchristen als den neuen Moses und den wieder erschienenen Urmenschen, nach dem keine weitere Offenbarung mehr möglich ist. Mag diese Christologie in der Hauptsache richtig rekonstruiert sein, so ist es doch völlig unbegründet, diese Christologie als direkte Fortbildung der urgemeindlichen Christusanschauung hinzustellen, da auch die „adoptianische" Christologie der Urgemeinde den auferstandenen gekreuzigten Menschen als den Messias verkündigt und von Anfang an diesem Kreuzestod Heilsbedeutung zugemessen hat. Ähnlich steht es mit dem Gesetzesverständnis der Judenchristen. Sch. zeigt wieder durchaus überzeugend, daß die späteren Judenchristen zwar überzeugte Gesetzesanhänger waren, aber mittels der Theorie von den falschen Perikopen eine starke Gesetzeskritik trieben, die sie auf Jesus als den Reformator des Gesetzes zurückführten, wobei aber nicht nur Teile des Gesetzes wie der Opferkult ausgeschieden werden, sondern wobei auch eine ebenso deutliche Verschärfung des Gesetzes stattfindet (Fleischenthaltung, Armut, tägliche Waschungen). Wiederum soll diese Stellung der Judenchristen aber auf Jesus und die Urgemeinde zurückgehen: die Paulusfeindschaft der späteren Judenchristen soll auf die Jerusalemer Väter zurückgehen, wobei jede Unterscheidung von Gruppen innerhalb des ältesten Judenchristentums beiseite bleibt; die ebionitische Theorie von den in das Gesetz eingefügten falschen Perikopen stammt „aus einer sehr frühen Zeit der christlichen Gemeindetradition", „von judenchristlichen Kreisen der Urgemeinde muß Jesus sogar als Verkünder dieser Lehre so gesehen worden sein" (150 f.); wenn die Ebioniten Jesus das Wort zuschreiben „ich bin gekommen, die Opfer aufzulösen", so hält es Sch. nicht für unmöglich, daß Jesus das gesagt hat, „denn ganz ohne

jeden Anlaß würde sich ein solches Wort wohl nicht in ihrem Evangelium finden" (156); wenn die Ablehnung von Opferkult und Fleischessen und die Betonung von Reinigungsbädern „so zentral im ebionitischen Religionssystem gestanden haben", so ist es wahrscheinlich, „daß wir . . . eine konservierte Frühform des Urchristentums vor uns haben (die *ζηλωταὶ τοῦ νόμου* von Acta 15), die von der Aufnahme in die großkirchliche Tradition ausgeschlossen wurde" (212 f.). Es ist deutlich, daß auch hier mittels postulatorisch vorgetragener Rückschlüsse ein Bild vom Urchristentum entsteht, das nicht nur völlig undifferenziert ist, sondern zu einem großen Teil den Quellen überhaupt nicht entspricht. Ganz ähnlich wird dann die Kultusfeindschaft der Ebioniten indirekt auf die (im Sinne der modernen atl. Wissenschaft!) kultfeindlichen atl. Propheten zurückgeführt, direkt aber auf die Urgemeinde, die sich nicht am Opferdienst beteiligte. Das soll einerseits „den tatsächlichen Intentionen Jesu entsprochen haben" (224), andererseits ein weiterer „Beleg für den inneren Zusammenhang von Essäern und Judenchristen" erbringen (237; S. 252 wird das dann freilich wieder in Frage gestellt). Wieder fehlt auch hier jede Scheidung von Gruppen innerhalb der Urgemeinde, wieder wird Jesus eine Opferfeindschaft zugeschrieben, die den Quellen widerspricht (Mt 5$_{23}$ f.); und die Behauptung von dem direkten essenischen Einfluß im Urchristentum dürfte im Zusammenhang der Funde vom Toten Meer höchstens in der Form einer Parallelerscheinung aufrecht erhalten werden können.

Schließlich sucht Sch. in einem letzten Kapitel „Die Geschichte des Judenchristentums und seine religionsgeschichtliche Einordnung" darzustellen. Hier wird nun ganz richtig das spätere Judenchristentum als Gegner Marcions gezeichnet und seine Nachwirkung in der gnostischen Sekte der Elkesaiten und im Islam nachgewiesen; auch das ist natürlich richtig, daß das Judenchristentum vom orthodoxen Judentum seiner Gesetzestheorie wegen als häretisch angesehen werden mußte, und daß seit der Flucht nach Pella jeder Einfluß des Judenchristentums auf die übrige Christenheit aufgehört hat. Ja, man vernimmt nun hier plötzlich die durchaus diskutable Anschauung, daß „die extremen, judenchristlichen Gruppen in der Urgemeinde" als „die eigentlichen Ahnen der späteren Ebioniten" anzusehen seien (259), und dementsprechend wird hier plötzlich betont, daß die Identifikation von Judaisten und Uraposteln „eine unstatthafte Vereinfachung der urchristlichen Fraktionsbildungen" sei (261). Aber das hindert Sch. nicht daran, vom Herrenbruder Jakobus zu sagen, daß „die Berufungen der späteren Ebioniten auf ihn als frühen Wahrer ihres Standpunktes" kaum ganz willkürlich gewesen sein können (262), und zu behaupten: „Dennoch waren vielleicht gerade sie es, die das Erbe der jerusalemer Urgemeinde . . . am treuesten verwaltet und am adäquatesten vertreten haben" (321). Ja, das reformierte judenchristliche Gesetzesverständnis ist nach Sch. auch für die Heiden das einzig richtige

gewesen, „das ethische Bedürfnis der Christen aus dem Heidentum konnte letztlich von Paulus gar nicht gestillt werden" (323). Es ist klar, daß so die richtigen Bemerkungen von Sch. über den differenzierten Charakter der Urgemeinde sich nicht auswirken können, und daß sein aus Rückschlüssen entstandenes und vom Absolutheitsanspruch Jesu und dem Auferstehungsglauben der Urgemeinde völlig absehendes Geschichtsbild zu einer völligen Verzerrung der ältesten Geschichte des Christentums führen muß. Für die Geschichte des Urchristentums kann man aus dem großen Werk von Sch. nur die Mahnung entnehmen, den Gruppierungen innerhalb der Urgemeinde ernsthafter nachzugehen und die Zusammenhänge mit dem zeitgenössischen Judentum in differenzierterer Weise als bisher zu beachten.

Doch soll hier noch auf die Aufsätze des Sammelbandes „Aus frühchristlicher Zeit" hingewiesen werden, die sich mit besonderen Aspekten des Urchristentums befassen. Der von Hegesipp überlieferte und nicht sicher erklärte Beiname des Herrenbruders Jakobus „Oblias" geht nach Sch. auf ein שליח = Apostel in der Vorlage zurück, das verlesen wurde; das ist freilich in jeder Hinsicht eine Häufung von Unwahrscheinlichkeiten, und es ist unerlaubt, aus dieser hypothetisch hergestellten Bezeichnung des Herrenbruders die Anschauung der Urgemeinde abzuleiten, Jakobus sei „als *der* Apostel" über allen anderen Aposteln angesehen worden. Mit Jesus befassen sich zwei Arbeiten. Es wird einerseits richtig gezeigt, daß Jesus auf Grund eigener Autorität entscheidet, *wann* das Gesetz Gottes Willen zum Ausdruck bringt, dann freilich bestritten, daß Jesus die Speisegesetzgebung aufheben wollte[1]), andererseits nachgewiesen, daß Jesus das Prinzip selber geschaffen hat, daß ein früheres Gesetz ein späteres aufheben könne (Mk. 10 1 ff.). Ganz phantastisch ist freilich dann im Zusammenhang einer Vorlesung über die „Nachfolge Christi" die Behauptung, die sich auf die mittelalterliche jüdische Jesus-Polemik stützt, Jesus habe den verborgen gehaltenen jüdischen Gottesnamen gekannt, und sein Aussprechen sei die Gotteslästerung, auf Grund deren ihn der Hohe Rat verurteilte! Für Paulus wird gut gezeigt, daß seine Anschauung vom Ende des Gesetzes der rabbinischen entspricht, daß mit dem Anbruch der Messiaszeit das Gesetz seine Geltung einbüßt, daß dagegen die negative Wertung des Gesetzes als Sündenförderung durch Paulus keine jüdische Parallele hat. Wenn Sch. dann freilich annimmt, daß Paulus wie frühe Rabbinen die Dauer dieser messianischen Zeit seit der Auferstehung auf 40 Jahre angenommen habe, so kann nur ungezügelte Phantasie das aus Rm 13 11 erschließen. Ein zweiter Aufsatz will nachweisen, daß der Sühne-

1) Vgl. jetzt auch: Jésus et la Loi Juive, Rev. d'Hist. et de Philos. Rel. 1953, 1 ff., wo ebenfalls bestritten wird, daß Jesus irgendwelche Vorschriften des Gesetzes ablehnte (Mt. 5 17 wird dabei völlig neu geschrieben!), freilich dann doch zugegeben wird, daß die messianische Gesetzeskritik Jesu aus dem Judentum herausführt.

opfergedanke des Paulus sich an die jüdische Anschauung vom sühnenden Opfer Isaaks anschließe; aber daß zwischen beiden Vorstellungen eine frappante Parallelität bestehe, ist keineswegs einleuchtend. Auch diese Aufsätze können daher wertvolle Anregungen für die Erforschung des Zusammenhangs des Urchristentums mit dem Judentum geben, nicht aber sichere Erkenntnisse.

Von diesem Zusammenhang handeln noch zwei weitere, freilich völlig voneinander abweichende Arbeiten. S. G. F. Brandon möchte in seinem mit großer Materialbeherrschung geschriebenen Buch die vernachlässigte Frage beantworten, welche Bedeutung der Fall Jerusalems im Jahre 70 für die Entwicklung der christlichen Kirche gehabt hat, der in eine weitgehend unbekannte Periode der christlichen Geschichte („tunnel-period of Christian history") zwischen 60 und 80 n. Chr. fällt. Zu diesem Zweck wird zunächst ausgeführt, daß Paulus ein Christentum zeige, das weitgehend von Jerusalem aus begründet worden war und sich von Jerusalem abhängig wußte; das durch Apollos repräsentierte ägyptische Christentum müsse entscheidend von dem paulinischen Christentum abgewichen sein. Die Apostelgeschichte zeige einige Zeit nach der Zerstörung Jerusalems dasselbe Bild der christlichen Ursprungszeit; auch hier wird das alexandrinische Christentum als von dem paulinischen weit abweichend hingestellt, und auch hier wird die Kirche wesentlich von Jerusalem aus regiert. Paulus und die Apostelgeschichte zeigen demnach dasselbe Bild der Kirche zwischen 35 und 65. Die Synoptiker als palästinische Quelle zeigen die Jerusalemer Anschauung, daß Heiden nur ausnahmsweise zur christlichen Kirche zugelassen wurden, und daß Jerusalem so hoch geschätzt wurde, daß trotz der älteren Galiläa-Tradition die Auferstehungserscheinungen auf Jerusalem beschränkt wurden. Die Synoptiker bestätigen also die Vorrangstellung Jerusalems und die führende Stellung von Petrus, Jakobus und Johannes; demgegenüber beansprucht Paulus, daß sein Evangelium vom Geist gegeben ist, der ihm bei der Bekehrung ein bisher unbekanntes Verständnis Jesu vermittelte. Paulus fragte nur nach der Verständlichkeit des Evangeliums für die Heiden, wobei er freilich die jüdische Geburt Jesu und die Ursache der rettenden Wirkung des Todes Jesu nicht erklären konnte. Der Einfluß seiner früheren hellenistischen Umgebung und sein eigener Genius führten zur paulinischen Deutung des Todes und der Auferstehung Jesu als eines göttlichen Geheimnisses von kosmischer Bedeutung. Jedes Privileg der Juden wurde dabei natürlich aufgehoben, und die Judenchristen bestritten demgegenüber die Apostelwürde des Paulus. Die Judenchristen ihrerseits rückten Jesus nicht an Gott heran und setzten ihn mit dem leidenden Gottesknecht gleich. Sie interpretierten ihren Jesusglauben als keinen Widerspruch zur jüdischen Religion und standen auch nicht im Gegensatz zu den übrigen Juden (die Berichte der Apostelgeschichte von

einer Verfolgung der Urgemeinde sind ungeschichtlich, Gal. 1 23 redet nur von einer Verfolgung in Damaskus und 1. Thess. 2 14–16 sind eine Interpolation!). Die judenchristliche Gemeinde Palästinas hat vielmehr mehrere Jahrzehnte ungestört gelebt, doch ist der Bericht der Apostelgeschichte über das isolierte Leben der Urgemeinde darum verdächtig. Jesus stand den Zeloten nahe, die Jünger waren bewaffnet, und dementsprechend identifizierte sich das palästinische Christentum von Anfang an mit dem nationalistischen Judentum und proklamierte Jesus als politischen Messias, wie der slavische Josephus beweist. So weit (Kap. 1–6) ist vom Fall Jerusalems noch nicht die Rede, aber es dürfte schon deutlich geworden sein, daß B. (bei bewußtem Anschluß an die Position der „Tübinger" und R. Eislers) unter willkürlicher Vergewaltigung der Quellen, unter völligem Beiseitelassen des hellenistischen Urchristentums und radikaler Beseitigung der jüdischen Komponenten des paulinischen Denkens einen Gegensatz von Urgemeinde und Paulus konstruiert, der allen geschichtlich gesicherten Erkenntnissen widerspricht.

Aber nun erst wird die Frage nach der Bedeutung des Falles Jerusalems für diese so gespaltene Urchristenheit gestellt. Nach 1. Kor. 1 und Gal. 2 11 ff. stand Paulus mit Petrus und Apollos im Streit, und es zeigt sich, daß die *Judenc*hristen die Abmachung über die Missionsgrenzen nicht einhielten. Die Autorität des Paulus war in seinen eigenen Gemeinden angefochten; der letzte Versuch des Paulus, durch eine persönliche Zusammenkunft mit den Jerusalemer Führern einen modus vivendi zu finden, mißlang, da Paulus verhaftet wurde und nun keine Beziehung zu seinen Gemeinden mehr hatte, während der Jerusalemer Einfluß auch in den paulinischen Gemeinden immer mehr zunahm. Man sieht leicht, daß bei dieser Schilderung nicht nur der immer wachsende Einfluß der Jerusalemer völlig ohne Beweis behauptet wird, sondern daß auch der radikale Gegensatz des Paulus zu den genannten Jerusalemer Christen und der Abbruch der Beziehungen des Paulus zu seinen Gemeinden zu den Quellen in Widerspruch steht (über Abfassungsort und -zeit der Gefangenschaftsbriefe geht B. hinweg). Nun aber setzt die Bedeutung des jüdischen Kriegs von 66 bis 70 ein: die von Eusebius berichtete Flucht der palästinischen Christen nach Pella hält B. für unhistorisch, weil sie im Zusammenhang der Kriegshandlungen ganz unmöglich gewesen sei, vielmehr beweise Mt. 10 17 ff., daß Judenchristen aus verschiedenen Orten geflohen seien, während keine wichtigen Personen aus Jerusalem flohen; die Judenchristen kämpften mit den Juden und flohen teilweise nach dem Zusammenbruch nach Ägypten, wo ja schon eine judenchristliche Gemeinde bestand. Nach 70 verschwindet die Jerusalemer Kirche, weil „that Church had identified itself too closely with the nation from which it had originally emerged" (184). Wieder ist klar, daß diese ganze Geschichtsdarstellung auf phantastischem Gebrauch einiger Quellen und einer völlig unbegründeten

Beseitigung der späteren Nachricht von der Flucht der Jerusalemer Christen nach dem Ostjordanland basiert. B. meint nun freilich zeigen zu können, daß die heidenchristliche Literatur nach 70 eine völlige Wandlung in der Situation der Kirche aufzeigt: Mk. schildert die Geschichte Jesu unter völliger Herabsetzung der judenchristlichen Führer und Jerusalems, er will Jesus völlig vom jüdisch-politischen Messianismus lösen; das ist alles erst nach den Ereignissen von 66–70 möglich, der Verfasser ist zweifellos von Paulus beeinflußt, und sein Buch ist die erste Reaktion einer Heidenkirche auf die Zerstörung Jerusalems. Damit beginnt die Rehabilitierung des Paulus durch die idealisierende Darstellung des Lk; hier spielt das Judenchristentum keine Rolle mehr, während die alexandrinische Gemeinde als die Fortsetzerin der Jerusalemer Opposition gegen Paulus erscheint (nach Apg. 12 17 ging Petrus nach Alexandria!). „The process of the rehabilitation of Paul . . . was one of the most pregnant of the consequences of the destruction of Jerusalem for the Christian Church" (216). Daß Paulus freilich überhaupt rehabilitiert werden mußte, und daß Mk/Lk. diesem Zwecke dienen, dürfte restlos ein Produkt der Phantasie sein. Aber dieser Phantasie ist noch nicht Genüge getan. Im letzten Kapitel wird die Entstehung des Christentums in Alexandria auf Grund des Claudius-Briefes an die alexandrinischen Juden und der Verspottung des Agrippa in Alexandria als *Μάρων* in die 40er Jahre zurückverlegt, und nach 70 bleibe Alexandria der einzige wirksame Faktor des urgemeindlichen Christentums. Hier entstand Mt. mit seiner Polemik gegen Paulus (5 17 ff., 13 24.!!) und Herausstellung der Rechte des Petrus; hier wurden Jak. und Hebr. geschrieben, als auch hier der heidenchristliche Einfluß wuchs. Daß das alles ohne jeden vernünftigen Grund in den Quellen ist, braucht kaum betont zu werden, und so kann man die These des Vf., daß das Christentum als Folge der Katastrophe von 70 als *heiden*christliche Religion wiedergeboren wurde, nur als völlig unbewiesen bezeichnen. Die ganze spannend geschriebene und scheinbar wohl dokumentierte Arbeit von B. muß daher trotz der Zustimmung von H. J. Schoeps zu der These von der entscheidenden Bedeutung der Jerusalemer Katastrophe für die Geschichte des Christentums[1]) als keine wirkliche Bereicherung unserer Kenntnis der Urkirche abgelehnt werden, weil die Quellen vergewaltigt werden und die produktive Phantasie an die Stelle besonnener Geschichtsrekonstruktion tritt[2]).

1) Th. L. Z. 77, 1952, 222 ff.

2) S. auch die kritischen Anzeigen von C. F. D. Moule, Journ. Theol. Stud., N. S. III, 1952, 106 ff. („These are procrustean methods with documents"); R. M. Grant, Theology Today 9, 1952, 261 f. („Brandon's hypotheses are either exaggerations of tenable views or actually wrong") und P. Benoit, Rev. Bibl. 59, 1952, 451 ff. („la grande part d'hypothèse . . . compromet assez sérieusement la solidité de l'ensemble").

Es ist dem gegenüber eine Freude, auf die besonnene und wirklich weiterführende Studie von Ph. H. Menoud hinzuweisen, wo im Vorbeigehen (30 Anm. 44) richtig betont ist, daß die Zerstörung des Tempels darum in der christlichen Literatur des 1. Jh. nur wenig Spuren hinterlassen hat, weil Judentum und Christentum schon lange verschiedene Wege gingen. M. stellt sich in dieser Arbeit die Frage, wann diese Trennung begonnen hat, und weist zunächst darauf hin, daß von Beginn der Kirche an die Anklage gegen die Juden wegen der Ermordung Jesu und der Ablehnung der christlichen Botschaft und die Liebe zu den Juden als dem Volk der Verheißung in der christlichen Gemeinde nebeneinander bestanden, und daß die völlig das Judentum als Heilsvolk leugnende Haltung des Stephanus ohne Nachfolge blieb. Der Anspruch der Kirche, legitimer Erbe des Judentums zu sein, mußte aber zu einem Kampf auf Leben und Tod auf theologischem und juristischem Boden führen. M. zeigt dann in einem zweiten Kapitel, daß die Urgemeinde bis zur Zeit der Missionstätigkeit des Paulus im ganzen im Frieden mit den Juden lebte, daß aber das Vorhandensein der Kirche mit der Anbetung Jesu als des Herrn schon bald nach der Kreuzigung eine Durchbrechung des jüdischen Monotheismus bedeutet, und daß so eine neue Religion entsteht, die um dieses christologischen Glaubens willen auf jüdische Feindschaft stößt. Völlig richtig wird betont, daß die damit gegebene christologische Erklärung der Heilsgeschichte als tiefster Grund des Konflikts von Anfang an existiert. Juristisch wirkt sich das so aus – und diese Ausführungen sind besonders beachtlich – daß die Juden als religio licita mit besonderen Rechten eine Gefährdung dieser Vorrechte und eine Inanspruchnahme dieser Vorrechte durch die Christen nicht zulassen konnten und darum die Christen beim römischen Staat anklagen mußten, und M. dürfte damit recht haben, daß die Verfolgung der Christen durch den römischen Staat im 1. Jh. nur auf Grund solcher jüdischer Anklagen erfolgten. „La christologie, qui déjà avait séparé le christianisme naissant du judaisme, a ligué en définitive contre les Chrétiens les Juifs et les Romains" (49). M. betont durchaus richtig abschließend, daß der Streit zwischen Judentum und Christentum daher nur aufhören konnte „par le retour du christianisme au judaisme . . . ou par la conversion d'Israel par l'abandon de l'incredulité envers le Messie Jésus" (52). M. geht in seiner Schrift auf die geschichtlichen Probleme des religionsgeschichtlichen Zusammenhangs des frühen Christentums mit dem Judentum und auf die Frage der jüdischen Komponente in der frühchristlichen Mission und Kirchenbildung nicht ein; aber innerhalb der selbst gesteckten Grenzen hat M. die wesentlichen Züge des unvermeidlichen Gegensatzes von Urchristentum und Juden überzeugend herausgestellt.

Auch J. Munck ist der Beziehung von Judenchristentum und Heidenchristentum im 1. Jh. nachgegangen. Er hält die Anschauung für falsch, daß

sich das Urchristentum vom Partikularismus zum Universalismus entwickelt habe, und stellt folgendes Bild der Entwicklung an die Stelle: Jesu Anschauung war, daß mit der Rettung Israels auch die Rettung der Heidenvölker gegeben sei; diese Anschauung wird von der Urgemeinde fortgesetzt, und auch Paulus ist der Meinung, daß die urgemeindliche Mission sich nur an die Juden wenden solle. Paulus selber aber ist „a transitional figure", er vertritt teils den repräsentativen Universalismus der Urgemeinde, teils die neue Vorstellung, daß die Heiden einen von den Juden unabhängigen Platz in der Heilsgeschichte haben. Dieser letztere Gedanke hat infolge des Mißerfolgs der Judenmission, des Todes der Judenmissionare und der Zerstörung Jerusalems gesiegt, und so entsteht ein Partikularismus, der die Juden ausschließt. Die Entwicklung ging also nach M. von einem ursprünglichen Universalismus zu einem Partikularismus, der die palästinische Tradition und das AT für die Heiden in Anspruch nimmt. Diese Skizze der urchristlichen Entwicklung, die fast ohne Belege dargeboten wird und darum nur schwer nachgeprüft werden kann, dürfte in der Darstellung der Haltung Jesu durchaus recht haben; und auch das ist richtig, daß die nachapostolische Zeit zu dem von M. geschilderten Partikularismus sich entwickelt. Aber der Weg dahin dürfte schwerlich richtig gesehen sein; denn es sind dabei die Vielfalt der Richtungen in der Urgemeinde, die Ansätze zur Heidenmission in der Urgemeinde (die Cornelius-Episode fehlt völlig!) und der Israel *und* die Heiden umfassende Charakter des paulinischen Missionsdenkens übersehen, und die Tatsache kommt nicht zum Vorschein, daß dieser paulinische „Universalismus" auf dem von der Urkirche geformten Glauben an die Christen als das „neue Gottesvolk" aufbaut und darum eine legitime Weiterentwicklung einer Richtung der Urgemeinde darstellt. Daß Paulus die eigentliche Intention der Verkündigung Jesu in der veränderten Situation der von den Juden verfolgten Urgemeinde zur Auswirkung bringt, kommt so nicht zum ausreichenden Ausdruck.

Diese Entwicklung von Jesus zu Paulus haben von zwei Seiten auch M. Goguel und G. S. Duncan ins Auge gefaßt. M. Goguels Aufsatz „Von Jesus zu Paulus" geht von der zu Beginn unseres Jahrhunderts geführten „Jesus und Paulus"-Debatte aus und stellt als Hauptfehler jener Diskussion heraus, daß man den Unterschied zwischen Jesus und Paulus allein auf dem Boden der Theologie suchte. Auch für Paulus ist das Evangelium nicht ein System von Ideen, sondern die Geschichte eines Handelns Gottes; Paulus kannte vor seiner Bekehrung nicht nur Jesus, sondern auch das Vorhandensein einer christlichen Gemeinde, und die Bekehrung des Paulus läßt sich historisch überhaupt nicht *erklären*. Von da aus ergibt sich, daß man nicht einzelne Unterschiede oder Übereinstimmungen zwischen Jesus und Paulus feststellen darf, sondern die ganz andere Stellung des Paulus beachten muß: Paulus

hat im Gegensatz zu Jesus das Kreuz hinter sich. Jesus hat sein Leiden vorausgesehen, aber nicht erklärt, Paulus aber *mußte* das Kreuz erklären. Darum konnte nach dem Tode Jesu die Predigt Jesu nur die Gestalt des Evangeliums von Christus annehmen, und beides darf man nicht gegeneinander ausspielen. Das ist alles durchaus richtig, aber die wirklich veränderte Situation des Paulus kommt darum nicht zum Vorschein, weil die Auferstehung Jesu als der Beginn der Heilszeit nicht ins Auge gefaßt wird, und weil darum die Wirklichkeit der eschatologischen Gemeinde als Voraussetzung der urgemeindlichen und dann auch paulinischen Theologie nicht beachtet wird. Erst von da aus wäre der innere und notwendige Zusammenhang zwischen Jesus und Paulus ganz klar darstellbar geworden.

Ganz anders faßt G. S. Duncan das gleiche Problem in seiner ein wenig panegyrischen Skizze an. Er stellt fest, daß Paulus beherrscht war von allem, was in Israel lebendig war, und von dem alles beherrschenden Einfluß Jesu. Jesus wendet sich über Israel an alle Völker, was auch der von Jesus verwendete Menschensohn-Begriff beweise, der Universalismus des Paulus geht also auf Jesus zurück. Der Messias-Titel war für Jesus nicht adäquat, er sah sich als den Erfüller der Verheißung des Hirtenkönigs, und daran knüpft Paulus mit seiner Lehre von der Kirche an, so wie Jesu Gebrauch des Menschensohn-Begriffs die Wurzel für die Anschauung des Paulus von Christus als dem zweiten Adam ist. Da die Evangelien ein Geschichtsporträt Jesu geben wollten, besteht kein zwingender Grund, es nicht so zu nehmen; die von Jesus stammende Interpretation seiner Geschichte findet ihren vollen Ausdruck in der Theologie des Paulus. Diese Geschichtsdarstellung ist darum höchst fraglich, weil sie auf einer ganzen Reihe von unwahrscheinlichen Voraussetzungen ruht: der Menschensohn-Titel als Ausdruck des Universalismus Jesu, der Zusammenhang des paulinischen Kirchengedankens mit dieser Vorstellung Jesu, Jesu Selbstbezeichnung als Hirtenkönig, die selbstverständliche Gleichsetzung der Interpretation der Gestalt Jesu in den Evangelien mit der Geschichte usw. Außerdem ist der Bruch zwischen Jesus und Paulus, der mit der Entstehung der Urgemeinde an Ostern und Pfingsten gegeben ist, und damit überhaupt der heilsgeschichtliche Rahmen der Predigt Jesu und der Theologie des Paulus völlig außer acht gelassen. So führen die andeutungsweisen Ausführungen Duncans nicht zu einem überzeugenden und haltbaren Geschichtsbild.

Einen Durchblick durch die ganze urchristliche Geschichte bietet auch der Aufsatz von E. Schweizer. Er zeigt an instruktiven Beispielen, daß sehr wichtige ntl. Gedanken sich durchaus nicht in allen ntl. Schriften finden (Jesu Tod als Sühnetod fehlt in den Petrusreden der Apostelgeschichte, fast ganz in den Pastoralbriefen und den Synoptikern; Jakobus bietet losgelöst von Paulus nicht mehr als jüdische Spruchweisheit; die Parusie, in den Syn-

optikern stärkstens betont, begegnet bei Johannes fast nie; die Urgemeinde ist weitgehend jüdisch organisiert, und das lebt in den Pastoralbriefen weiter, während bei Johannes vom Amt nicht die Rede ist). Das ist alles richtig und beweist, daß die Urkirche keine einheitliche Größe war, und daß sich verschiedene Entwicklungsströme unterscheiden lassen; und auch dem wird man ohne weiteres zustimmen, daß das NT trotz aller Verschiedenheit Grenzen zieht, freilich nie „gegen solche, die ‚zu wenig glauben' ". Einzuwenden ist freilich, daß Schw. zu stark einfach Parallelerscheinungen und zu wenig Entwicklungen sieht (ob z. B. die Sühnetod-Vorstellung in der ältesten Jesus-Überlieferung fehlte, und ob wir *Jesus* in seiner Verkündigung von der Parusie anders als auf Grund der ältesten synoptischen Überlieferung sehen dürfen, wird nicht gefragt); und noch stärker wird man fragen müssen, ob wir wirklich „schon recht daran tun", wenn „wir die eine Schrift von der anderen her auslegen". D. h. die Frage ist nicht geklärt, inwiefern die abweichenden Lehrformen Entwicklungsstufen oder wirklich konkurrierende Interpretationen sind, und wie theologisch über diese Differenz zu urteilen ist. Aber der äußerst klare Aufsatz ist ein wertvoller Hinweis auf ein oft übersehenes geschichtliches und theologisches Problem.

Ehe wir zu einer Reihe von Arbeiten übergehen, die das gesamte Urchristentum mit einer ganz besonderen Fragestellung ins Auge fassen, muß noch hingewiesen werden auf den ersten Band der gesammelten Aufsätze und Vorträge von H. v. Soden, der neben grundsätzlichen einige neutestamentliche Arbeiten enthält, die schwer zugänglich waren und für deren Wiederveröffentlichung man sehr dankbar ist. Die meisten dieser Aufsätze gehören aber in das Gebiet der eigentlichen ntl. Theologie (besonders die wichtigen Arbeiten „Was ist Wahrheit?" und „Sakrament und Ethik bei Paulus"), nur auf eine Arbeit ist hier noch einzugehen. In den Vorlesungen über „Christentum und Kultur in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Beziehungen" (S. 56 ff.) wird eindrücklich darauf verwiesen, daß die eschatologische Naherwartung der Urchristenheit das Problem „Christentum und Kultur" nicht ins Gesichtsfeld treten läßt. Der allmähliche Verzicht auf die Vorstellung vom baldigen Weltende führte aber unter Abwehr des Gnostizismus zur Verantwortung gegenüber der Kultur, obwohl das Christentum mit dieser heidnischen Kultur im Kampf lag. v. S. hat hier wegweisend ein Problem angerührt, das noch nicht gelöst ist, nämlich die Frage nach der Bedeutung der Naherwartung und ihrer Preisgabe für die Geschichte der urchristlichen Ethik und für die Entstehung eines christlichen Kulturwillens. Hier müssen zunächst weitere Einzelarbeiten ansetzen.

Einen Schritt in dieser Richtung geht C. H. Dodd in seinen Vorlesungen über die Beziehung von Glaube und Ethik im Urchristentum. Er zeigt in einem ersten Kapitel überzeugend am Beispiel der Evangelien und des Pau-

lus, daß im NT das Kerygma, die Christusverkündigung, der „Lehre" immer vorangeht, und ebenso durch einen Vergleich mehrerer Briefe, daß wie beim Kerygma so auch in der ethischen Belehrung sich ein Durchschnittsbestand findet, der aller Einzelparänese zugrunde liegt (S. 20 f. gibt eine Skizze dieses „general scheme"). In einem zweiten Kapitel werden dann die Züge aufgeführt, in der sich diese christliche „Lehre" durch die Einwirkung des Kerygmas von der nichtchristlichen ethischen Überlieferung unterscheidet: die eschatologische Situation des geschehenen Endereignisses kann die Ethik erst beeinflussen, als die Naherwartung zurücktritt; das Bewußtsein des schon geschehenen Endereignisses ermöglicht die Erfüllung viel höherer moralischer Forderungen; aus der Grundanschauung von der Zugehörigkeit des Christen zur Kirche als dem Leib Christi entstehen neue Vorstellungen von der rechten Beziehung der Christen zueinander; innerhalb des Leibes Christi soll Gott als der liebende nachgeahmt werden. Auch das ist weitgehend richtig, nur wird im Sinn der „realised eschatology" zu Unrecht die Realität der futurischen Eschatologie bestritten, und es ist durchaus falsch, daß erst mit dem Nachlassen der Naherwartung sich ethische Mahnungen finden (1. Thess. 4. 5!). Das dritte Kapitel zeigt an Rm. 14 und 15, daß der Hinweis auf das Evangelium von Christus und die Aufnahme der ethischen Lehre gemeinsam das Alltagsleben der Christen bestimmen. Die Situation des Menschen, auf den das Wort Jesu trifft, wird freilich bloß als Ruf zur Entscheidung verstanden, weil die wirkliche Eschatologie eliminiert wird und so die heilsgeschichtliche Situation des angeredeten Menschen verschwindet. Ein Schlußkapitel möchte dann nachweisen, daß das NT die Vorstellung vom Christentum als „neuem Gesetz" nicht ablehnt und für das Verhalten des Menschen überhaupt vom Schöpfungsgesetz her Forderungen erhebt. Diese Ausführungen sind freilich nicht ganz überzeugend, weil durch die zeitlose Deutung des Christseins die Stellung des Christen ihren Ausnahme- und damit auch ihren radikalen Charakter verliert. Dodds Buch kann darum wohl in die Probleme der ntl. Ethik einführen, führt dagegen nicht an die letzten Probleme heran, die mit der sich wandelnden Stellung der ntl. Schriftsteller zur eschatologischen, heilsgeschichtlichen Stellung des Christen gegeben sind.

Einen Längsschnitt durch die urchristliche Ethik bietet auch J. Leipoldt. Er will nachweisen, daß das Christentum durch seine soziale Verantwortung und die praktische Nächstenliebe im Kampf mit den anderen orientalischen Missionsreligionen den Sieg davongetragen hat. Zu diesem Zweck durchgeht er unter reicher Anführung von Quellenbelegen die sozialen Gedanken der Christenheit bis zur frühkatholischen Kirche: Jesus hilft den Schwachen, entwirft aber keine neue Gesellschaftsordnung, weil er primär an Gott und die Seele denkt; die Urgemeinde ist auf dem Wege zur Gütergemeinschaft und ist vom morgenländischen Bettlerstandpunkt kaum entfernt; die „Grie-

chenchristen" sehen alle Menschen als gleich an, tun aber nichts zur Beseitigung der Sklaverei, weil das Christentum ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Frommen stiften will; die Nächstenliebe gilt als Haupttugend, aber Paulus schätzt den weiblichen Teil der Gemeinde nicht gleich hoch ein; im nachapostolischen Zeitalter erscheinen bei Jakobus die Armen als Lieblinge Gottes, „Jakobus vertritt fast eine Art Klassenkampf"; Lukas fühlt sich zur Nächstenliebe verpflichtet, weil er das Weltende nicht drängend sieht, er nimmt sich besonders der Frauen und Kinder an und schildert die Wirtschaftsverfassung der Urgemeinde als „unübertrefflich und der Nachahmung wert". Auch der frühen katholischen Kirche gilt der Reichtum zunächst als Gefahr, die Nächstenliebe aber als Dankespflicht. Man sieht leicht, daß hier Richtiges und Falsches bunt gemischt ist[1]), und das Bild wird als Ganzes dadurch schief, daß das Problem der Beeinflussung der urchristlichen Ethik durch die Naherwartung durch Streichung dieser Erwartung für die ältere Zeit des Urchristentums beseitigt wird und das Christentum als die „Religion der Innerlichkeit" erscheint, daß außerdem die gesamte Urkirche dem radikalen Sozialismus angenähert wird. So kann man aus L.'s Materialsammlung manches lernen, aber seine Darstellung der treibenden Kräfte urchristlicher Ethik läßt sich schwerlich halten.

H. v. Campenhausen trägt dagegen durch seine Arbeit „Die Askese im Urchristentum" zu unserer Kenntnis der urchristlichen Ethik Entscheidendes bei. Die fesselnd geschriebene Studie geht von der Beobachtung aus, daß Jesu Worte an den Reichen über das Verkaufen aller Habe schon im 3. Jh. von Antonius und Clemens Alexandrinus entgegengesetzt („asketisch" oder „liberal") ausgelegt wurden; v. C. betont demgegenüber mit Recht, daß beide Auslegungen in der Gefahr stehen, die *persönliche* Bindung an den Herrn gesetzlich einzuschränken. Seine Frage ist nun, in welchem Sinn bereits das Urchristentum die asketische Forderung vertreten hat, und verfolgt dieses Problem für alle drei Gebiete der Askese. Gegenüber dem Privateigentum findet sich im allgemeinen nur der Ruf zur Wachsamkeit und nicht zur Askese; eine Ausnahme macht nur Lukas, für den der „Liebeskommunismus" der Urgemeinde das Ideal ist (wobei die „Armenfrömmigkeit" im Jakobusbrief zu wenig beachtet wird). Auch die Nahrungsaskese begegnet nur in Form der frommen Sitte des Fastens oder am Rande der hellenistischen Gemeinden, und es zeigt sich auffälligerweise „von Jesus zu Paulus und über Paulus hinaus eine zunehmende Schärfe in der Ablehnung jeder Form der Nahrungsaskese, die religiös wesentlich genommen . . . wird" (24 f.). Anders scheint es nach v. C. dagegen mit der Frage der geschlechtlichen Askese zu stehen. Jesus selber kennt zwar noch keine Geschlechtsaskese, aber Paulus

1) S. auch meine Anzeige im Gnomon 1954, 139 f.

ist Hellenist und Asket, der nur widerstrebend gegenüber der Ehe zur Anerkennung der Freiheit für den Christen kommt. Freilich ist seine Askese nicht dualistisch begründet, und letzter Sinn des christlichen Weltverhältnisses ist nicht die Askese, sondern Freiheit. Die Geschlechtsaskese des Paulus findet aber im NT kaum Nachfolger, und die Pastoralbriefe verurteilen die Ehefeindschaft. Das ist natürlich, was die Tatsachen betrifft, durchaus richtig; aber man wird doch fragen müssen, ob man die Stellung des Paulus zum Geschlechtsleben und der Ehe als „asketisch" bezeichnen kann, weil er doch die Ehelosigkeit in keiner Weise mit einer *Verwerflichkeit* der geschlechtlichen Beziehungen begründet und die Konsequenz gerade *nicht* zieht, daß der Geschlechtsverkehr in der Ehe *Christus* (wie im Falle der Dirne) in den Schmutz zieht. Richtig ist aber auf alle Fälle, daß das NT eine durch Gelübde befestigte Askese überhaupt nicht kennt, so daß „das NT auf die Frage, ob die asketische Leistung an und für sich recht oder unrecht sei, so keine Antwort geben kann" (47). v. C. hat so einen geschichtlich und theologisch wertvollen Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Ethik geliefert.

Wenn wir uns nun den Arbeiten zuwenden, die das Urchristentum nach seiner theologischen Seite unter besonderen Aspekten betrachten, ist es zweckmäßig, zuerst auf ein Werk hinzuweisen, das auf der Grenze zwischen Ethik und Theologie im engeren Sinn steht. W. Jentsch hat die Frage nach dem Erziehungsdenken und Erziehungshandeln im NT in einer umfangreichen Arbeit zu beantworten gesucht. Obwohl er letztlich dem praktischen Zwecke dienen will, für die heutige christliche Jugenderziehung die ntl. Grundlegung zu erarbeiten, ist seine Untersuchung ein streng historisches Werk, das Quellen und Literatur vollständig heranzieht und im Rahmen des Möglichen zu neuen und sicheren Erkenntnissen kommt. Freilich wird der kundige Leser von vornherein vermuten, daß J. stark von Vermutungen und Analogieschlüssen Gebrauch machen muß, weil die Quellen für die Fragestellung gar zu wenig ergeben; und das ist natürlich auch der Fall, aber J. ist so vorsichtig und gibt die Grenzen des Sicheren so deutlich an, daß man sich fast immer auf sicherem Boden fühlt. Die Arbeit handelt nach einem Überblick über die durchaus unzureichende bisherige Forschung in einem etwas kürzeren ersten Teil vom Erziehungsdenken in der Umwelt des NT von Homer bis zum Hellenismus und vom Dekalog bis zu den Rabbinen; er kann dabei, besonders für den griechischen Bereich, mancherlei vorhandene Einzeldarstellungen benützen, muß aber auch an manchen Stellen selbständig aus den Quellen arbeiten (wie etwa in der vorzüglichen Darstellung des Musonius). Es zeigt sich, daß dem sonst zum Teil recht verschiedenen griechischen und römischen Erziehungstyp der anthropozentrische Zug gemeinsam ist. Der höhere Mensch soll erzogen werden, man traut sich die Möglichkeit dieses Erfolges zu, und weil der Mensch im Mittelpunkt steht,

fehlt auch jede Verkündigung und damit auch jede eigentliche Religionsunterweisung. Auch im atl.-jüdischen Bereich gibt es keine besondere religiöse Jugendunterweisung, Erziehung geschieht fast ausschließlich durch den Vater und durch Gewöhnung, aber Ausgangspunkt ist die Gebundenheit des Volkes an Jahwe („theozentrisches Erziehungsdenken"). Aus diesem Bild fällt nur die Weisheitsliteratur heraus, die planmäßige Jugenderziehung kennt, die aber auch durch Übernahme fremden Stoffes die Erziehung des Einzelnen „moralisiert und humanisiert". Auf diesem Hintergrund kann nun im zweiten Teil das Erziehungsdenken im NT dargestellt werden, wobei sich eine einheitliche Auffassung durch das ganze NT mit Ausnahme der Pastoralbriefe ergibt und griechische Bildung und atl. Zucht gemeinsam weiter wirken. Der Erziehungsgedanke begegnet zunächst in der Rede von Gott als Erzieher (Hebr. 12 5 f. ist Züchtigung durch Gott mit dem Ziel des Friedens mit Gott wesensmäßig mit dem Sohnesstand des Christen gegeben; Gal. 3 24 ff. wird die negativ verstandene Funktion des Gesetzes als Pädagoge durch den Christus-Aeon als aufgehoben bezeichnet, ohne daß das Gesetz damit als tot bezeichnet würde; 2. Tim. 3 16 f. erhält dann freilich das Gesetz auch *nach* Christus erzieherliche Funktion). Vom Mensch als Erzieher ist vor allem Eph. 6 4 die Rede („Ihr Väter, erzieht die Kinder in der *παιδεία κυρίου*"), und J. zeigt überzeugend, daß die Erziehung hier als durch den *κύριος* bestimmt bezeichnet wird: die Erziehung als weltliche Aufgabe soll in der Haltung der vom Herrn beherrschten liebenden Selbstverleugnung geschehen. J. sucht dann weiter zu ermitteln, was das NT über den jungen Menschen, den Erzieher und die Erziehungsformen sagt, hier aber ist er fast ganz auf Rückschlüsse angewiesen. Immerhin ergibt sich mit einiger Sicherheit, daß das Kind nicht verehrt wird und darum die Erziehung nicht vom Kind, sondern vom Heiland des Kindes regiert wird; einen Erzieherstand außerhalb der Familie gibt es noch nicht, von besonderem Schulunterricht hören wir nichts. Auch eine besondere Jugend*verkündigung* oder ein Katechumenat für Jugendliche gibt es nicht, nur die Pastoralbriefe zeigen Ansätze zu besonderer Jugendverkündigung. Ein letztes Kapitel zeigt dann an den apostolischen Vätern und besonders an Clemens Alexandrinus, wie das nachneutestamentliche Christentum eine Synthese von Evangelium und Erziehung zu schaffen sucht und so die Erziehung statt einer Folge zur Vorstufe des Christwerdens wird. Das alles ist im allgemeinen durchaus überzeugend; was freilich J. über die Verantwortung gegenüber den Kindern auf Grund der Kindertaufe im NT sagt, kann nur den überzeugen, der diese Voraussetzung teilt; und wenn im Anschluß an Luk. 2 41 ff. gesagt wird: „Jesus mag als Junge frühreif, geweckt und aufgeschlossen gewesen sein" (218), so ist das ein erstaunlicher Rückfall in die vom Vf. sonst gemiedene Phantasieexegese. Abschließend wird die Unergiebigkeit des NT für Erziehungsfragen richtig mit der Nah-

erwartung der Urchristenheit begründet und betont, daß das NT nicht neue Erziehungsmethoden proklamiert, sondern auch die Erziehung unter das Evangelium stellt.

Mit dem Geist-Problem im gesamten Urchristentum beschäftigen sich zwei recht verschiedenartige Untersuchungen. M. Goguel sucht zu ermitteln, von wann an im Urchristentum die Erfahrung des Geistesbesitzes mit dem eschatologischen Heilsbewußtsein verbunden war. Zu diesem Zweck bemüht er sich zunächst nachzuweisen, daß die eschatologische Verkündigung Jesu von einer Naherwartung zu einem Offenlassen des Endtermins sich entwickelt hat, daß Jesus aber zu seinen Lebzeiten nicht als geistbegabter Prophet angesehen worden ist und seine Taten nicht als pneumatisch gedeutet hat. Demgegenüber vertritt Paulus die Anschauung vom Geistgewirkt-Sein des ganzen Christenlebens, und die durch seine religiöse Erfahrung begründete Überzeugung von der Gegenwart des Heils tritt bei Paulus mit der Zeit stärker hervor, obwohl er die eschatologische Heilshoffnung beibehält. Es ist leicht zu sehen, daß der Ton dieser Untersuchung auf der Behandlung Jesu liegt, und daß die Urgemeinde überhaupt außer Betracht bleibt, weil G. der Meinung ist, daß die Urgemeinde ohne pneumatische Erfahrung war. Ich habe schon in früheren Berichten darauf hingewiesen[1]), daß diese Eliminierung der pneumatischen Erfahrung aus dem Leben der Urgemeinde nicht haltbar ist, so daß schon dadurch das Bild verzeichnet wird. Aber auch für Jesus ist der Nachweis schwerlich geglückt, daß sein Wirken und seine Lehre keinerlei pneumatische Züge tragen. Zwar bleibt es eine schwer zu beantwortende Frage, welchen Umfang die pneumatischen Züge bei Jesus hatten, aber daß Jesus sich als Träger vom Gottesgeist gewirkter Kräfte wußte, läßt sich nicht bestreiten (Mk. 3 28 f.; Mt. 11 4 ff. im Zusammenhang mit Jes. 61 1), wenn dieser Zug auch von der Tradition nicht stark betont wird[2]), und auch als eschatologischer Prophet und damit als geistbegabt ist Jesus zu seinen Lebzeiten angesehen worden, was dem Selbstbewußtsein Jesu auf keinen Fall widerspricht[3]). Der Glaube an die eschatologische Geistgabe findet sich daher schon bei Jesus und in der Urgemeinde, und Paulus hat nur dem Gesamtbewußtsein der Urkirche theologischen Ausdruck verliehen.

H. v. Campenhausen hat daher völlig recht, wenn er betont, daß das Problem „Tradition und Geist" dem Urchristentum von Anfang an inne-

1) Th. R., N. F. 17, 1948, 26 f. und 18, 1950, 6.

2) Vgl. dazu zuletzt C. K. Barrett, The Holy Spirit and Gospel Tradition, 1947 und A. N. Wilder, Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus, ²1950, 202 ff.

3) S. A. J. B. Higgins, Jesus as Prophet, Expos. Times 57, 1945/46, 292 ff. und besonders H. Riesenfeld, Jesus als Prophet, Spiritus et veritas, Festschrift für K. Kundsin, 1953, 135 ff.

wohnt; weil das Christentum Offenbarungsreligion ist, braucht es die mit der Vergangenheit des Offenbarungsgeschehens verbindende Tradition, deren Annahme den Christen mit der Wirklichkeit der endzeitlichen Vollendung verbindet; die Tradition kann aber mit dem lebendigen Christus nur in Verbindung bringen, wo der Geist die freie Bejahung der Tradition ermöglicht: „nur für den Christusgeist ist die Christustradition da" (356). Damit ist richtig gezeigt, daß gerade die Gleichwertung von Tradition und Geist das wahre Urchristentum ausmacht, man hätte nur gern noch deutlich gezeigt erhalten, wo diese Gleichwertung auch schon im NT aufhört oder in Gefahr gerät.

Ein anderes das ganze Urchristentum bestimmende Motiv hat A. Descamps aufgezeigt, indem er an Hand der Begriffe *δίκαιος* und *δικαιοσύνη* die Frage stellt, wie weit das paulinische Zentralthema der Gerechtigkeit sich auch im übrigen Urchristentum wiederfindet. Die Exegese der zahlreichen Texte ist durch sorgfältige literarische Analysen unterbaut und setzt sich kenntnisreich mit einer umfangreichen Literatur auseinander. Der Stoff wird in drei großen Kapiteln behandelt: die durch Gott und Christus offenbarte Gerechtigkeit (Kerygma), die vom Menschen in der Zwischenzeit geforderte Gerechtigkeit (Paränese), die Gerechtigkeit im Endgericht (Apokalypse); vorausgeschickt ist die Besprechung einer Anzahl von Stellen, nach denen atl. Gerechtigkeit die christliche Gerechtigkeit vorbildet. Im 1. Teil zeigt sich, daß die paulinische Rede von der rettenden Gottesgerechtigkeit nicht weiter gewirkt hat, daß aber Jesus als „der Gerechte" erscheint; D. sucht dabei recht überzeugend nachzuweisen, daß in Apg. 3 14 („Ihr habt den Heiligen und Gerechten verleugnet") ein alter Sprachgebrauch nachwirkt, der von der Tötung des unschuldigen Jesus redete, während der Verfasser der Apostelgeschichte die ausgesprochen christliche Bezeichnung des Messias als des „Gerechten" meint, die als Messias-Bezeichnung dann auch im Zusammenhang von Auferstehung und Erhöhung Christi gebraucht wird. In der Bergpredigt bezeichnet „Gerechtigkeit" außerdem die im Zusammenhang des Evangeliums geforderte Gesetzeserfüllung. Der zweite Teil redet recht unglücklich von einer „collaboration spéciale de l'homme avec Dieu", die die christliche Paränese fordert. Dementsprechend werden die synoptischen Texte danach befragt, ob sie von der Gerechtigkeit der zum Gottesreich Berufenen oder von der der treu gebliebenen Jünger reden, die nach einem immer vollkommeneren Leben sich sehnen. Dieser ganze Teil ist aber darum völlig unüberzeugend, weil die Naherwartung aus der Predigt Jesu ausgeschaltet und die Gründung einer neuen Gemeinde ebenso wie die katholische Werkfrömmigkeit als Meinung des gesamten NT als selbstverständlich angenommen wird. Wirklich förderlich ist erst wieder der dritte Teil, der vom Endgericht über die Werke und der eschatologischen Gerechtigkeit handelt. Zusammenfassend stellt D. fest, daß das NT außerhalb der Paulusbriefe zwei

Vorstellungen von der Gerechtigkeit kennt, „la justice antécédante de Dieu" und „la justice rétributive de Dieu", die sich aber nicht widersprechen, sondern ergänzen; die Eliminierung der einen Seite sei „le danger de certaines constructions unilatérales qui restent en honneur, hélas, chez beaucoup d'auteurs protestants" (306). Es ist fraglich, ob eine solche allgemeine Klage einen wissenschaftlichen Wert hat; und man könnte leicht erwidern, daß dem Vf. die wirkliche Einheit der beiden Gedankenreihen darum entgeht, weil er den eschatologischen Gottesbegriff des NT nicht ganz ernst nimmt. Aber abgesehen von den genannten Einwänden bedeutet die Arbeit eine wirkliche Förderung, weil sie nachweist, daß zwar die typisch paulinische Fassung des Evangeliums mittels der Begriffsform der Rechtfertigungslehre im NT isoliert bleibt, daß aber die darin enthaltene Vorstellung von der Offenbarung der Gnade des gerechten Gottes in Christus sich in der verschiedensten Weise im ganzen NT wiederfindet und ohne Einschränkung auch von hier aus als ntl. Zentralgedanke bezeichnet werden darf.

Einen solchen Zentralgedanken will auch H. W. Wolff darstellen, indem er das Verständnis von Jes. 53 im Urchristentum und darüber hinaus bis zu Justin untersucht, weil dieses Kapitel der atl. Prophetie „am deutlichsten die Botschaft des Urchristentums ausspricht" (13). Es liegt ihm dabei daran festzustellen, wie dieses Kapitel als ganzes verstanden worden ist, und ob das NT wirklich ein „atomistisches" Schriftverständnis hatte. Einleitend wird Jes. 52_{13}–53_{12} übersetzt und kurz dahin erklärt, daß das Leiden des Knechts, mit dem sich Deuterojesaia selbst meint, aus der Erfahrung des Sieges erzählt werde, woraus die Vorausverkündigung der Erhöhung folgt, wenn diese Ausführung mit der Feststellung abgeschlossen wird: „Der Gottesknecht ist in Deuterojesaia ein prophetisches Vorbild auf Jesus Christus hin als Prophetie verkündet" (36), so weiß man freilich nicht, ob das ein Geschichts- oder ein Glaubensurteil sein soll. Ebenso kurz wird die spätjüdische Deutung von Jes. 53 dargestellt, wobei sich ergibt, daß schon in vorchristlicher Zeit Einzelzüge aus Jes. 53 auf den Messias übertragen wurden, der Gesamttext in seinem entscheidenden Sinn aber nicht messianisch verstanden wurde. Ausführlich wendet sich die Untersuchung dann aber den einzelnen ntl. Schriften zu. Jesus, der Deuterojesaia häufig zitiert, kann nicht an Jes. 53 vorbeigegangen sein, und Lk. 22_{37} findet sich ein klares Zitat; das Lösegeld-Wort Mk. 10_{45} faßt das ganze stellvertretende Leiden des Gottesknechtes zusammen und entspricht so dem Gesamttext von Jes. 53. Im Abendmahl vollzieht sich gelebte Exegese von Jes. 53, „mit Jes. 53 ging Jesus in den Tod" (69). In Jesus selbst gewann so die als Einheit verstandene Prophetie von Jes. 53 Gestalt. Schon in diesem ersten ntl. Abschnitt zeigt sich die Fähigkeit des Vf., diskutierbare exegetische Tatbestände als sicher hinzustellen und auf so unsicherem Boden dann scheinbar ebenso sichere Fol

gerungen zu ziehen. Ob Lk. 22 37 („Denn ich sage euch: dieses Geschriebene muß in mir vollendet werden, nämlich: ‚er ward unter die Gottlosen gerechnet'; denn mit mir nimmt es ein Ende") ein lukanische Sprache verratender Einschub in dem Zusammenhang ist und darum (so wenig wie Mk. 9 12 f.) Jesu Meinung überhaupt wiedergeben kann, wird nicht erörtert; und ebenso wird einfach als erwiesen angenommen, daß das Kelchwort in der Fassung von Mk. 14 24 ursprünglich sei, und auch dann ist es durchaus fraglich, ob Jes. 53 dieser Fassung des Wortes zugrunde liegt. Es kann darum durch die Ausführungen Wolffs keineswegs als erwiesen gelten, daß Jes. 53 für das Selbstbewußtsein Jesu eine entscheidende Rolle gespielt hat[1]); doch könnte man ja angesichts der Bruchstückhaftigkeit der Quellen hier die Möglichkeit eines verschiedenen Urteils durchaus zugestehen. Schlimm wird die Methode aber in den Ausführungen über das weitere Urchristentum, wo nicht die Frage der geschichtlichen Zuverlässigkeit, sondern der nüchternen Exegese allein zur Debatte steht. In den synoptischen Evangelien soll Mt. 8 17, wo Jes. 53 für die *Heilungen* Jesu zitiert wird, aus richtigem Gesamtverständnis von Jes. 53 erwachsen sein; und in der synoptischen Leidensgeschichte, wo direkte Anspielungen fehlen, soll Jes. 53 „unbewußt an der Gestaltung des Berichts beteiligt" sein[2]), weil angenommen werden muß, daß „eine Jüngerbelehrung über Jes. 53 stattgefunden hat" (78 f.); Johannes ist in seiner Sprache von Jes. 53 durchtränkt, obwohl „es im einzelnen nicht erwiesen werden" kann (85). Die Apostelgeschichte zeigt Jes. 53 als für die Urgemeinde wesentlich, obwohl Zitate fehlen: „Das Schweigen in Zitaten ist ein Schweigen der Ergriffenheit" (89). Paulus hat Jes. 53 mit persönlicher Beteiligung gelesen und nur darum nicht zitiert, weil „es ihm zu nahe gelegen" hat (99). Es lohnt sich schwerlich, weitere Beispiele für diese völlig unmethodische und willkürliche Beweisführung zu zitieren, und die Feststellung dürfte schwerlich ungerecht sein, daß Wolff die Geschichte des Verständnisses von Jes. 53 im Urchristentum darum nicht geschrieben hat, weil er nicht nur unkritisch, sondern auch in erschreckender Weise gewaltsam mit den Texten verfährt[3]). Doch soll nicht unerwähnt bleiben, daß der letzte Teil des Buches nach einer Besprechung der relativ wenigen Hinweise auf Jes. 53 bei den apostolischen Vätern gut nachweist, daß dem reichen Gebrauch des Textes bei Justin ein völlig atomistischer Schriftgebrauch zugrunde liegt.

---

1) Auch J. Jeremias, Theol. Wörterbuch zum NT V, 1954, 709 ff. hat diese These nicht wahrscheinlicher gemacht, obwohl er wesentlich vorsichtiger argumentiert.

2) C. Maurer, Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums, Z. Th. K. 50, 1953, 1 ff. unternimmt es sogar, Jes. 53 als bewußtes Gestaltungsmotiv der Passionsgeschichte des Markus herauszustellen!

3) S. auch das Urteil von E. Käsemann in Verkündigung und Forschung 1949/50 (1951/52), 200 ff.

Auch J. Schmitt geht einem Zentralgedanken des gesamten Urchristentums nach, wenn er nach der Bedeutung der Auferstehung Jesu in der Apostelpredigt fragt. Sein Ziel ist, in der Apostelgeschichte und in den Briefen die Zeugnisse für die ursprüngliche Auferstehungspredigt zu suchen und daraus den ältesten Auferstehungsglauben zu entnehmen. Der erste Teil des Buches enthält darum eine Analyse der Reden der Apostelgeschichte und eine Exegese der in Frage kommenden Traditionsstücke in den Briefen. Die Analyse der Reden der Apostelgeschichte ist freilich allzu apologetisch auf den Erweis der Geschichtlichkeit der einzelnen Reden in ihrer Situation ausgerichtet, wobei nicht mehr bewiesen wird, als daß die Reden jeweils in die von der Apostelgeschichte vorausgesetzte Situation gut passen; doch tritt dabei das Archaische mancher Reden gut in Erscheinung. In den Briefen zeigen neben 1. Kor. 15 3 ff. besonders die Taufbekenntnisse und die Gebetsreste den auferstandenen Christus als Grund des christlichen Glaubens. Auf Grund der so herausgearbeiteten Quellenstücke schildert nun der zweite Teil den geschichtlichen und lehrhaften Gehalt der Osterbotschaft, und hier erst wird die Darstellung wirklich fruchtbar. Daß die Erwähnung des Begräbnisses Jesu im ältesten Kerygma neben der Verkündigung der Auferstehung auf die Tatsache des leeren Grabes anspiele, ist schon oft gesagt, aber noch nie wirklich einleuchtend gemacht worden[1]). Sch. zeigt aber darüber hinaus nun, und das ist eine sehr wichtige Feststellung, daß „le sépulcre trouvé vide n'est *nullement* la preuve du fait pascal. En réalité, c'est plutôt la Résurrection qui explique le tombeau vide" (127); und er betont weiter richtig, daß in der Apostelgeschichte *und* den Briefen die Christophanien die einzigen *Beweise* für das Osterereignis sind. Es wird daraus deutlich, daß auf alle Fälle das leere Grab für das älteste Kerygma keine zentral-theologische Bedeutung hatte. Vielmehr erscheinen die Zwölf als Auferstehungszeugen und damit als „les garants officiels de la Résurrection" (132), und auf dieser Erfahrung beruht das Osterzeugnis. Soweit kann man Sch. voll und ganz zustimmen. Wenn er nun freilich sich bemüht, Petrus als *ersten* Auferstehungszeugen wegzuerklären und den Auferstehungszeugen mehrfache Erscheinungen des Auferstandenen zuzuschreiben, um so die Trennung von Auferstehung und Himmelfahrt und den 40-tägigen Verkehr des Auferstandenen mit den Jüngern als Bestandteil der ältesten Predigt zu erweisen, so widerspricht das nicht nur 1. Kor. 15 3 ff., sondern auch der vorsichtigsten Evangelienkritik. Richtig wird aber dann der Schriftbeweis für die Auferstehung als nicht demonstrativen, sondern apologetischen Charakters erklärt, während die abschließenden Ausführungen über die älteste Christologie (Christus wird als Gott angerufen; der Auferstandene lehrt, daß er Richter sein werde) und

1) S. meine Bemerkungen gegenüber Althaus in Th. R. N. F. 17, 1948, 12 f.

über die Bedeutung des Auferstehungsglaubens für das christliche Leben eine Fülle von Themen anschneiden und allzu unkritisch erledigen; auch wirken diese Schlußabschnitte überhaupt im Zusammenhang des ganzen Buches wie ein Anhang. Man kann darum aus den belesenen und umständlichen Ausführungen von Sch. nur für das Wesen und die Begründung des ältesten Auferstehungskerygmas wirklich etwas lernen.

Ein zentrales Problem des Urchristentums ist auch seine Stellung zur mächtigsten Wirklichkeit der Welt von damals, dem römischen Kaisertum. Dieses Problem hat zwei Seiten: die ideengeschichtliche Frage der Zusammengehörigkeit, Gegensätzlichkeit und gegenseitigen Beeinflussung von Christentum und Kaisertum und die ethische Frage der Beziehung der ältesten Christenheit zum römischen Staat. Während die zweite Fragestellung in einem späteren Zusammenhang dieses Berichts berührt werden soll, muß hier auf die Erörterung der ersten Fragestellung hingewiesen werden, die E. Stauffer vorgelegt hat. St. bietet freilich keine zusammenhängende Darstellung, sondern „historische Skizzen", denen nicht nur fast alle Belege fehlen, sondern die auch in einem so hymnischen, aber oft auch ärgerlich saloppen Stil geschrieben sind, daß eine Nachprüfung des umfangreichen numismatischen Materials und eine genaue Interpretation der Meinung des Vf. sehr oft völlig unmöglich ist. Es ist aber nicht möglich, hier auf die Einzelheiten dieser sechzehn Aufsätze einzugehen, es kann vielmehr nur die Frage gestellt werden, welches Gesamtbild des Urchristentums sich aus den Arbeiten ergibt, und wie über dieses Gesamtbild zu urteilen ist. St. sieht von Jesus bis Konstantin einen Kampf auf Leben und Tod zwischen Reich Christi und Kaiserreich, der sich auf der einen Seite im Martyrium, auf der anderen Seite in cäsarenwahnsinnigem Kaiserkult und Fluten von Blut eindrücklich manifestiert. Dieser Kampf beruht aber nicht auf einer grundsätzlich weltfeindlichen Einstellung des Christentums (Jesu Weisung zur Zahlung der Kaisersteuer ist nur die Einschärfung einer *Rück*erstattungspflicht, „Entrichtung der Kaisersteuer ist Erfüllung des weltgeschichtlichen Gotteswillens" 142), sondern auf der Selbstvergöttlichung des Kaisertums, die zur Christomachie führen muß. Während Augustus und Vespasian Kaiser von Gottes Gnaden sind („Augustus ist der Willensvollstrecker der Geschichte selbst" 97; Vespasian „kein Gottkaiser, aber ein Kaiser von Gottes Gnaden" 160), beginnt Domitian, von Josephus aufgehetzt, mit dem Kampf gegen den Gekreuzigten, und die Apokalypse des Johannes ist Stück für Stück ein Gegenschlag gegen die Liturgie des Kaiserkults. Dieser Kampf mußte mit dem Sieg Christi enden, weil die politische Eschatologie immer wieder durch die Tatsachen als falsch erwiesen wurde, während die Christen ihr Leben einsetzten für die Wahrheit des himmlischen Kaisers. Es ist nun leicht zu sehen, daß St. *einen* Zug der Geschichte des ältesten Christentums auf Kosten aller anderen unge-

bührlich in den Vordergrund stellt. Es ist durchaus einseitig, die römische Kaisergeschichte nur vom Gesichtspunkt des Kaiserkults und damit der Christusfeindschaft zu sehen und zu bewerten, und es ist eine Verkennung der Unbedingtheit der Reichspredigt Jesu, wenn man das *Zugeständnis* der Kaisersteuer als Bejahung der legitimen Rechte des Kaisers deutet. Im einzelnen werden dabei zahlreiche willkürliche oder schiefe Urteile ausgesprochen (Seneca erscheint als korrupter Amateurphilosoph; die Deutung der Apokalypse als Gegenstück zur Kaiserkult-Liturgie beruht auf der unbewiesenen Annahme einer solchen Kaiserkultliturgie; daß „das hohepriesterliche Stirnblatt des Apostels Johannes das Christogramm trug" 195, dürfen wir ohne unerlaubte Phantasie nicht annehmen); und der unkundige Leser, an den sich der Vf. doch in erster Linie wendet, erfährt nichts davon, daß der Kampf des Urchristentums mit dem Kaiserkult doch nur *ein* Zug aus dem Kampf der zu Gottes Herrschaft berufenen Jünger Jesu mit der vergehenden Welt und darum durchaus nicht der letzte Sinn der urchristlichen Geschichte ist. Man möchte wünschen, daß St. einige der hier gesammelten „Skizzen" zu wirklich belegten Arbeiten ausbaue; in der vorliegenden Form kann das von ihm entworfene Bild der urchristlichen Geschichte aber nur als verzerrt bezeichnet werden.

Besondere Aspekte des Urchristentums haben schließlich auch F. J. Leenhardt und M. Goguel ins Auge gefaßt. F. J. Leenhardt möchte die Stellung der Frau im Urchristentum aufzeigen, um daraus für die Stellung der Frau in den heutigen christlichen Gemeinden Weisungen zu entnehmen. Er weist auf die Rolle der Frau in den paulinischen Gemeinden hin und betont, daß Paulus keine herabsetzende Äußerung gegen die Frau biete, während 1. Tim. 2 11 ff. die Minderwertigkeit der Frau mit dem Sündenfall belege und dadurch aufs deutlichste von Paulus abweiche. Aber diese Gedanken sind nur der Rahmen für eine ausführliche Erörterung über 1. Kor. 11 2 ff.; L. möchte zeigen, daß Paulus auch hier nicht eine Unterordnung, sondern nur eine Nebenordnung der Frau gegenüber dem Manne vertrete und keine Überlegenheit des Mannes über die Frau kenne. Aber diese These kann er nur mit Gewalt durchführen: Mann *und* Frau sollen Abbild Gottes sein, δόξα bezeichnet in 1. Kor. 11 7 in der Beziehung von Mann und Frau etwas Anderes als in der Beziehung von Gott und Mann; Christus ist der Herr der Frau, weil sie dem Manne zugeordnet ist. Aber es läßt sich nun einfach nicht bestreiten, daß Paulus in 1. Kor. 11 2 ff. eine religiöse Geringerschätzung der Frau vertritt, und es läßt sich nicht durch exegetische Kunststücke, sondern nur durch theologische Besinnung klären, wie diese Ausführungen sich sachlich mit Gal. 3 28, der Gleichstellung von Mann und Frau „in Christus", vertragen. Da L. im übrigen auch kein umfassendes Bild von der Wirksamkeit

und Bedeutung der Frau im Urchristentum bietet[1]), ist aus dieser Arbeit schwerlich etwas zu lernen.

Einen nützlichen Überblick über eine wenig behandelte Frage bietet aber Goguels Aufsatz über die zweite christliche Generation (leider ganz ohne Belege). Er meint damit die Zeit zwischen der neronischen Verfolgung und der Abfassung des 1. Clemensbriefes und des Johannesevangeliums (ca. 64 bis 96). Die in dieser Zeit entstandene Literatur umfaßt nach G. einerseits Evangelien und Apostelgeschichte, dann die Pastoralbriefe, den 1. Petrusbrief und den Jakobusbrief, schließlich den Hebräerbrief und Apk. 1–3 (die im Gegensatz zum übrigen Buch vor 96 von demselben Verfasser geschrieben sein sollen)[2]). War diese Periode arm an großen Persönlichkeiten, so doch geschichtlich entscheidend dadurch, daß drei Krisen sich anbahnten: infolge des Aussterbens der Apostelgeneration und des Fortschreitens der Zeit wird die Tradition grundlegend und Geistbegabung und eschatologische Spannung treten zurück; der von Anfang an vorhandene Gegensatz des Judentums gegen das gesetzesfreie Christentum und die von Anfang an begegnenden Zusammenstöße der Christen mit dem römischen Staat wichen seit den 60er Jahren der offenen Feindschaft von Seiten der Juden und des Staates; Häresien erheben den Anspruch auf Recht in der Kirche. Es handelte sich bei diesen gleichzeitig aufgetretenen Krisen um praktische Probleme, die auch ohne große Persönlichkeiten gelöst werden konnten. Gegenüber dem Aufhören des direkten Zusammenhangs mit dem geschichtlichen Ursprung schuf man die Evangelien und deckte sie mit apostolischer Autorität; an die Stelle des Enthusiasmus des frommen Individuums tritt die Kirche mit ihrem Legalismus; jüdischer und römischer Feindschaft begegnete man mit der Einsicht in die Autonomie des Christentums und einerseits mit einem auffallenden Philoromanismus, andererseits mit dem Glauben, daß die Verfolgung der Christen Teil des Kampfes Satans gegen Gott sei. So erweist sich nach G. die zweite Generation als „la période de recueillement qu'il fallait à l'Église après le bouillonnement parfois un peu tumultueux dans laquelle la foi était née" (206). Die Probleme der ersten Generation sind so in der zweiten Generation nicht durch das Denken, sondern durch das Leben gelöst worden. G. bemerkt selbst, daß in diesem Überblick die Frage der Beziehung von Individuum und Kollektivum nicht untersucht worden sei; man wird dem aber hinzufügen müssen, daß die entscheidenden Fragen nach der Bewahrung des Ursprünglichen in der Entwicklung und nach der Unvermeidlich-

1) Vgl. aber die wertvolle Skizze von M. Dibelius, Von Stellung und Dienst der Frau im NT, „Die Theologin" 1942, 33 ff.

2) G. hat diese These früher begründet in „La naissance du christianisme", 1946, 571 f.

keit oder Verderblichkeit dieser oder jener Formwerdung nicht gestellt sind. G. hat darum zwar dankenswerterweise auf die Notwendigkeit hingewiesen, die entscheidende Rolle der spätapostolischen Zeit für die Entstehung des im NT niedergeschlagenen „apostolischen" Christentums ins Auge zu fassen; die damit gestellte Aufgabe ist aber weithin noch ungelöst.

Zum Abschluß dieses 1. Teils des Berichts sei noch auf eine forschungsgeschichtliche Arbeit hingewiesen. M. Veit will darstellen, welche Vorstellungen von der religiösen Bedeutung der Person Jesu das Urchristentum nach der Auffassung wichtiger Vertreter der neueren ntl. Forschung hatte. Sie behandelt zu diesem Zwecke die Arbeiten von E. Lohmeyer, J. Schniewind, R. Otto, W. Grundmann und R. Meyer, indem sie die Meinungen der genannten Forscher über die Christologie der Urkirche kritisch darstellt. Das geschieht, soweit es sich um die Meinungen der Forscher handelt, in einer durchaus sachlichen und instruktiven Weise; und die Kritik an diesen Meinungen deckt auch eine Fülle von Fehlerquellen auf, die nur bei derartig zusammenhängender Lektüre sich klar ergeben. Insoweit kann man aus der Arbeit mancherlei lernen. Aber positiv trägt die Vf. zu dem Gegenstand nichts wirklich Förderliches bei; denn sie wiederholt nur die von W. Wrede und R. Bultmann vertretene Anschauung eines unmessianischen Lebens Jesu, und erhebt den Anspruch, daß nur diese Anschauung gewonnen sei „ohne vorgefaßte Anschauungen und ohne ein anderes Ziel als die Erkenntnis dessen, ‚wie es gewesen ist'" (114). Es ist aber nicht zu bestreiten, daß auch die besprochenen Forscher dasselbe Ziel verfolgen wollten, und es wäre eben zu fragen gewesen, warum nach der Meinung der Vf. Wrede und Bultmann auf dieses Ziel methodisch losgegangen sind, und warum das den anderen Forschern nicht gelang. Wer „ohne vorgefaßte Anschauungen" die Arbeit von M. Veit durchliest, wird sich des Eindrucks gerade nicht erwehren können, daß wirkliche geschichtliche Tatbestände allzu rasch durch die Berufung auf Wrede oder Bultmann bestritten werden. Die Arbeit kann darum die Augen schärfen für die Beschränktheit der Sicht jedes einzelnen Forschers, aber weiter führt sie nicht.

Fortsetzung folgt

Septuaginta-Forschungen

(Fortsetzung und Schluß)

Von John W. Wevers

II. Die Septuaginta als Übersetzungsurkunde

Es war natürlich immer bekannt, daß das griechische Alte Testament eine Übersetzungsurkunde ist, aber seinen Eigenwert, den es als frühester vorhandener Kommentar des hebräischen Textes besitzt, hat man nicht immer klar erkannt. Etwa vor einem Jahrhundert veröffentlichte Fränkel verschiedene Monographien[1]), in denen er auf diese viel vernachlässigte Tatsache aufmerksam machte. Leider hatte seine Arbeit nicht den Einfluß, den sie bei ihrem Scharfsinn und ihrer Gelehrsamkeit verdient hätte; und die Ausleger des Alten Testamentes fuhren munter fort, das griechische Alte Testament als statische Quelle für zahllose Rekonstruktionen einer angenommenen Vorlage zu behandeln, welche niemals als wirklicher Text existiert hat, wenn es auch oft glänzende Vermutungen waren. Solche Textverbesserungen mögen die Fähigkeit des Kommentators, biblisches Hebräisch abzufassen, bewiesen haben, sie zeigen jedoch kein Verständnis für den griechischen Text als einen Meilenstein in der Geschichte der alttestamentlichen Exegese. Bevor man das Griechische brauchbar für die Textkritik verwenden kann, ist es nötig, die hermeneutischen Prinzipien zu erkennen, von denen sich die Übersetzer leiten ließen bei ihrem Versuch, das Hebräische ins Griechische zu übersetzen. Nur zu oft glaubte man, ihre Arbeit sei ähnlich der eines modernen Übersetzers.

Die letzten zwei Jahrzehnte, über die hier kurz berichtet wird, haben gezeigt, daß man auf diesen Tatbestand aufmerksam geworden war. Gehmans Schule der LXX-Kritik ist ein beharrlicher Zeuge dafür, aber auch andere

---

1) Vgl. Historisch-Kritische Studien zu der Septuaginta. Nebst Beiträgen zu den Targumim. Leipzig 1841; Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik. Leipzig 1851.

haben sich mit der LXX befaßt als mit einem Dokument, das an sich selbs von Interesse ist. Bertram machte schon seit Jahren darauf aufmerksam und zahlreiche Forscher fangen an, diesem grundlegenden Verständnis de griechischen Alten Testaments ihre Aufmerksamkeit zu widmen. Indirek haben Kahle und seine Schüler ein Interesse am griechischen Text dadurc wachgerufen, daß er den griechischen Text als einen Targum charakterisierte Es bleibt jedoch noch viel Arbeit zu leisten, wenn auch jetzt schon zahlreich Bücher des Alten Testamentes untersucht wurden und man hoffen darf, da diese Arbeit fortgesetzt wird[1]).

A. Der Pentateuch

Fränkels Untersuchungen über palästinische exegetische Einflüsse au das griechische Alte Testament wurden von Prijs weitergeführt in einer Mono graphie, von der ein Teil eine Dissertation für die Basler Philologische Fa kultät bildete. Er zeigt deutlich, daß halachische und haggadische Traditione im griechischen Alten Testament ihre Parallelen haben, vor allem im Pen tateuch. Viele Übersetzungen der LXX, die anscheinend von MT abweichen vertreten durchaus nicht einen anderen Text, da sich die gleichen Deutunge in den jüdischen Traditionen finden. Natürlich bleibt die reine Möglichkei offen, daß diese Traditionen einem früheren Text entstammen, der von MT abwich; d. h., jene Deutung könnte beibehalten worden sein, obwohl de Text verlorengegangen war.

Nicht alle der von Prijs angeführten Beispiele werden jedermann über zeugen.

G hat in Ex. 22, 12 *εαν δε θηριαλωτον γενηται αξει αυτον επι την θηραν και ου αποτισει* für אם טרף יטרף יבאהו עד הטרפה לא ישלם Es ist wahrscheinlich, da die LXX עד als עֵד oder על (*επι*) liest, und nicht als עַד. Ein Zitat von R. Jona than wird herangezogen (Mechilta zur Stelle), in dem es heißt יבאהו עד הטרפה. Die dürfte aber kaum passend sein; עַל, aber nicht עַד, ist das gebräuchliche Aequivalen für *επι*. Außerdem kommt *θηραν* schwerlich der Bedeutung von הטרפה nahe. I 1. Kg. 18 36 hat G *και ανεβοησεν Ηλειου εις τον ουρανον* für ויגש אליהו הנביא בעלות המנחה. Die Tradition bei Nu. rabb. 13, 6 legt nahe, daß sich dies auf das Abend gebet bezieht. Es wäre jedoch möglich, daß man absichtlich die Vorstellung aus schließen wollte, daß Elia, der nur an dieser Stelle als הנביא bezeichnet wird, irgend etwas mit der Darbringung der Abend-minhah zu tun gehabt hätte.

Im allgemeinen muß man jedoch sagen, daß Pr. mit Recht auf eine Reih palästinischer Überlieferungen von Interpretationen aufmerksam gemach

1) Aus Platzmangel sehen wir uns veranlaßt, auf eine geplante dritte Unter suchung über die Auseinandersetzung zwischen Kahle und Rahlfs über die Ge schichte der Weitergabe des Textes zu verzichten. Vgl. Orlinsky, Jaos 61 (1941 Seite 81 ff.

at, wie sie im griechischen Text vorhanden sind. Eine völlig andere Frage st es, ob diese textlichen Wert haben. Seine Untersuchung ist deshalb wert-oll, weil er beweist, daß eine Reihe jüdischer Traditionen vor-septuagintisch varen[1].

Pr. versuchte jedoch, noch viel weiter zu gehen, und fügte Kapitel hinzu, ie sich jeweils mit al-Tiqre-Interpretationen, Theologie, LXX-Zusätzen und nit Akzentuierungen in der LXX und dem masoretischen Text befassen.

Bekanntlich sind al-Tiqre-Lesarten späte homiletische Versuche, bei denen man pielerisch mit dem Text umging, um alle Arten von Deutungen herauszubringen. n der Tat basieren al-Tiqre-Lesarten gewöhnlich auf verschiedenen wunderlichen Zitaten, die man kasuistisch aneinandergereiht hat. Sie stammen aus einer Zeit, als er Text schon normiert war, während die LXX Jahrhunderte früher anzusetzen st, so daß irgendwelche Parallelen ohnehin ziemlich bedeutungslos sein müssen. Offensichtliche Lesefehler sollte man nicht als feststehende Überlieferung werten, wie z. B. Esth. 2,7, wo MT sagt, daß Mardochai Esther adoptierte: לקחה מ' לו לבת; aber G gibt לבת gedankenlos durch *εις γυναικα* wieder, wahrscheinlich weil die Wendung לאשה so verbreitet war. Es ist nicht von Belang, wenn man anführt, daß R. Meir (Meg. 13a) בַּיִת anstatt בַּת liest, da dieses in keinem Falle durch *γυνη* wieder gegeben würde. In Ex. 12,17 wurde את המצות fälschlich so verstanden, als sei es durch *την εντολην ταυτην* wiederzugeben. Dieser Fehler konnte leicht unterlaufen, weil die Vorlage von G nicht punktiert war. In Cant. 4,13 (G) hat offensichtlich kein guter Kenner des Hebräischen שלחיך mit *αποστολαι σου* übersetzt. Eine al-Tiqre-Lesart nimmt eine neue Punktierung vor und kommt G viel näher; aber auch dies ist bedeutungslos. Aus einer Bemerkung bei Ps. 68 36 (ממקדשיך als *εν τοις οσιοις αυτου*) wird deutlich, wie schwach das Argument ist; „Die wörtliche Wiedergabe von מקדש wäre zwar *αγιασμενος*, aber der LXX kommt es nicht auf wörtliche Wiedergabe der a. t. LA an, sondern auf den Gedanken, der in ihr enthalten ist." Mit anderen Worten, er muß praktisch zugeben, daß diese Parallelen reiner Zufall sind.

Das Kapitel über „Theologie" enthält einige verstreute Beispiele, welche die zentrale Stellung der Thora zeigen sollen, und solche, die die Eschatologie betreffen, aber es finden sich dort keine Beispiele vom Wesen Gottes, vom Volk Israel oder von irgendwelchen anderen Themen, wie sie gewöhnlich mit der Theologie des A. T. verknüpft sind. Die meisten der dutzend Stellen, die besprochen werden, erscheinen wenig überzeugend. Die Tatsache, daß in Prov. 28, 24 *αποβαλλεται* eine berechtigte Übersetzung von גוזל ist, beruht

1) Die Brauchbarkeit von Prijs Untersuchung wurde leider verringert durch die unzureichende Gliederung. Die Beispiele werden in keinerlei Ordnung dargeboten, sondern scheinen blindlings zusammengeworfen zu sein. Außerdem scheint das gr. A. T. als einheitliches Werk, statt als das Erzeugnis verschiedener Übersetzer oder Übersetzerschulen behandelt zu werden. Die Untersuchung wäre besser, wenn sie sich auf ein einzelnes Buch beschränkt hätte, anstatt verstreute Belegstellen aus dem gesamten Schrifttum heranzuziehen.

auf einer mittelalterlichen Allegorisierung von אבי als Gott und von אמו a
Israel. Aber wer den griechischen Text von Proverbien untersucht (vg
Bertram und Gerleman), wird sofort erkennen, daß das Buch Proverbi
keineswegs eine wörtliche Übersetzung ist; man wird also so nicht argume
tieren dürfen. Die Übersetzung von Jesaja ist auch eine freie und ist – dara
weist Seeligman hin – für die Textkritik praktisch unbrauchbar. Entspr
chend ist auch der Versuch, in 50,4 *παιδια* als Übersetzung von למודים
rechtfertigen, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Ähnlich verhält
sich mit 19,25, wo MT „Gesegnet ist mein Volk Ägypten und Assur, das We
meiner Hände" hat. G hat „Gesegnet ist mein Volk, das in Ägypten und das
Assyrien ist". Hier vermeidet man bewußt, Ägypten und Assyrien als Gott
Völker zu bezeichnen; eine textliche Überlieferung liegt hier keineswegs vo
Vielleicht sollte hier Seeligmans passende Warnung angeführt werden. I
sagt: „Dit streven naar een scheiding tusschen dat wat de auteurs met hu
vertaling beoogden en dat w. t het latere Joodsche, heidensche of Christelijk
denken erin las, moet worden gewaardeerd als eenige basis, waarop een we
kelijke reconstructie van een theologie der LXX mogelijk is."

Ein Gesichtspunkt der Theologie der LXX, der von Pr. nicht herausg
stellt wurde, ist die Art, wie sie Anthropomorphismen und Anthropopathi
men behandelt. Man nimmt in der Regel an, daß das griechische A.T. ein
antianthropomorphistische Tendenz hat. Fritsch hat mit Fleiß alle Beispie
dieser Art aus dem Pentateuch gesammelt, geordnet und untersucht. D
Tendenz tritt am deutlichsten in Exodus hervor, während Leviticus nur se
wenige Beispiele hat. Da ja bekanntlich verschiedene Übersetzer an den fü
Büchern arbeiteten, wäre eine besondere Untersuchung der einzelnen Büch
noch lohnender gewesen.

Die am meisten zitierten und sicherlich auch treffendsten Beispiele f
diese Tendenz sind die in Ex. 24,10.11. MT hat ויראו את אלהי ישראל und en
sprechend ויחזו את האלהים. Daß der Mensch, wenn er Gott sieht, nicht lebe
kann, wird in 33,20 ausdrücklich behauptet; und dementsprechend ände
die griechische Übersetzung diese Aussagen zu *και ειδον τον τοπον ου ισ
ηκει ο θεος του Ισροηλ* und *και ωφθησαν εν τω τοπω του θεου*. Fritsc
hat 343 Beispiele gesammelt, die diese Tendenz im Pentateuch zeigen. Wer
man auch nicht jedes Beispiel als zutreffend gelten lassen kann, so ist doc
der Beweis eindrücklich.

Orlinsky hat einen Frontalangriff dagegen unternommen, daß man die
Stellen als Antianthropomorphismen bezeichnet. Er ist überzeugt, daß die
sogenannten Tendenzen auf Seiten der LXX-Übersetzer „lediglich das E
gebnis von geprägter Ausdrucksweise, Theologie und Weltanschauung sin
die aber in dieser Angelegenheit keine unmittelbare Rolle spielen". Um sei
Ansicht zu vertreten, macht er mit Recht aufmerksam auf hebräische Spra

igentümlichkeiten wie z. B. לפני – „vor", oder בעיני – „angesichts". Daß G olche Ausdrücke durch *απεναντι* oder *ενωπιον* wiedergibt, sollte man nicht ls Zeichen einer Tendenz ansehen, sondern eher als Beweis für ein genaues Verständnis des Hebräischen. O. zieht weitere Schlüsse aus der seltsamen Tatsache, daß die Übersetzungen nicht immer gleichmäßig sind. Manchmal werden diese sogenannten anstößigen Anthropomorphismen wörtlich übersetzt. Die Übersetzer des Pentateuch weichen in der Tat nur gelegentlich von der wörtlichen Wiedergabe ab. Das überzeugt ihn, daß solche Abweichungen lediglich rein stilistischer Natur sind und nichts weiter. Gehman hat oft diese selbe Ungleichmäßigkeit herausgestellt, aber er kommt zu einem ganz anderen Schluß. Für ihn und die Vertreter seiner Schule (zu denen auch der Vf. dieses Berichts gehört) haben die Übersetzer ihre Arbeit in erster Linie als Übersetzung aufgefaßt; nur gelegentlich bricht ihr Vorurteil durch, und nur wenn sie Abweichungen erkennen lassen, kann man ihre eigenen exegetischen Prinzipien erforschen. Da die Abweichungen nach einer Richtung hin verlaufen, liegt hierin sicherlich mehr als nur eine Frage des Stils. Oder man könnte die Untersuchung noch tiefer gehen lassen und fragen, warum man gerade diesen Stil verwandt hat. Fritschs Antwort verdient gewiß sorgfältige Beachtung, wenn auch – und darauf hat Manson hingewiesen – eine Modifikation seiner Gesichtspunkte bei der Untersuchung zu vertreten wäre. Die Frage, ob diese Tendenzen auf die Übersetzer selbst zurückgehen oder auf spätere Revisoren, die sporadisch am Text arbeiteten, bleibt offen, und wenn nicht sehr frühe Handschriften gefunden werden, wird sie unbeantwortbar bleiben. Roberts weist auf dieselbe Tendenz in anderen Übersetzungen hin, besonders in den Targumim[1]).

Urteile hinsichtlich des Ursprungs dieser Tendenz hat es verschiedene gegeben. Roberts behauptet: „Der Anstoß kann von der rabbinischen Theologie gekommen sein, aber zweifellos wirkte auch der Einfluß der alexandrinischen Philosophie und der platonische Hintergrund des Protestes gegen alles, was nach dieser Deutung stofflich und naturhaft unvollkommen war." Einige, wie z. B. Fränkel, Freudenthal, Wendland und Marcus halten diese Tendenz für etwas, was dem Judentum eigen ist. Fritsch dagegen will sie auf griechischen Einfluß zurückführen. Nach seiner Meinung „gewinnt man einen wirklichen Einblick in das Problem, wenn man die LXX an ihrem eigenen chronologischen Ort betrachtet und die Entwicklung dieser antianthropomorphischen Tendenz beachtet, die vom hebräischen Text durch die LXX bis hin zu ihrem Höhepunkt in Philo verläuft". Das heißt dann, daß

1) Roberts behauptet, daß diese Tendenz in der LXX weiter vorangetrieben war als in irgendeiner anderen Übersetzung. Diese Behauptung übersieht die aramäischen Targume, in denen dies viel deutlicher zutage tritt.

die LXX „an der Stelle steht, wo sich der griechische Einfluß in der jüdische Religion deutlich zu machen beginnt". Marcus weist jedoch darauf hin, da es für diesen Schluß an Beweismaterial fehlt. Die Tatsache, daß διαθοια zu Übersetzung von בין gebraucht wird, ist sicherlich in keinem Falle ein Gräzi mus, sondern zeugt von einem wirklichen Verstehen des hebräischen Worte Es ist bedenklich für die Schlußfolgerung von Fritsch, daß ein Vergleich de Targume mit der griechischen Übersetzung bei ihm fehlt. Wie Marcus herau stellt, machen viele Stellen in T die gleiche Tendenz wie in G deutlich un lassen damit eher auf jüdischen als auf griechischen Einfluß schließen.

B. Historische Bücher

Der Komplex der Samuel-Königsbücher hat durch Vertreter der Gehman Schule eine sorgfältige Untersuchung erfahren. G. selbst befaßte sich m 1. Samuel; Wevers mit den Werken der drei Übersetzer, nämlich 2. Sam 11 2 – 1. Kg. 2 11; 1. Kg. 2 12 – 21 43 und 1. Kg. 22 – 2. Kg., während de restliche Abschnitt, 2. Sam. 1 1 – 11 1, in einer unveröffentlichten Disser tation von B. H. Kelly[1]) behandelt worden ist. Diese Untersuchungen be ruhen auf dem Grundsatz, daß ein Abschnitt, der das Werk eines einzelne Übersetzers ist, für sich untersucht werden sollte, da bei verschiedene Übersetzern etwas unterschiedliche Prinzipien herrschen können.

Im großen ganzen versuchte jeder Übersetzer, den hebräischen Text ein germaßen genau ins Griechische zu übertragen. Um jedoch zu bestimmen welche exegetischen Tendenzen auf den Übersetzer selbst zurückgehen, mußt man einleitend alle Fälle untersuchen, in denen offensichtliche Fehlüber setzungen, ungenaue Wiedergaben, Zusätze, Auslassungen und Textumstel lungen vorliegen. Zahlreiche Übersetzungsfehler sind zweifellos von paläo graphischen oder stilistischen Gesichtspunkten aus zu erklären (wie z. B. di straffere Wiedergabe wortreicher Erzählungsstoffe oder das Herausstelle eines nicht genannten Subjekts), die exegetisch keine Bedeutung haben. Ab gesehen von allen diesen bleibt dennoch ein Beträchtliches an Stoff übrig das untersucht werden müßte.

Obwohl der Komplex der Samuel-Königsbücher nachweislich das Werk vo wenigstens fünf Übersetzern war, ist es doch deutlich, daß sich überall in den gesamten Abschnitt bestimmte allgemeine Prinzipien erkennen lassen. Jede Übersetzer bearbeitet seinen Text nach rationalen Gesichtspunkten. I 1. Sam. 17 4 wird die Größe des Riesen Goliath von 6 Ellen und einer Spann auf 4 Ellen und eine Spanne gekürzt, und in V. 7 wird das Gewicht seine Speeres ebenfalls auf ein glaubhafteres Maß reduziert. In 1. Kg. 18 38 hiel

1) In einem Brief an den Verfasser vom 8. 3. 52 sagt Kelly, daß er plant, di Ergebnisse seiner Untersuchung zu veröffentlichen.

G das Verzehrtwerden von Steinen, Erde und Wasser durch das Feuer für etwas schwierig, und stellt es etwa so dar, daß das Feuer das Wasser verzehrt, die Steine und die Erde aber aufleckt.

Außerdem zieht es G gewöhnlich vor, das Ansehen von Helden der alten Zeit und des Volkes Gottes zu steigern, aber den Ruf der Abtrünnigen und der Feinde Israels zu schmälern. Eine Folgeerscheinung hiervon ist das Eintreten für die Würde des Königs. Saul geht nicht, sondern fährt in einem Wagen (1. Sam. 15 12). David und Salomo werden in G günstiger gezeichnet als in MT. Auf der anderen Seite erscheinen Jerobeam und Ahab in einem etwas entehrenderen Licht.

Die Theologie der Übersetzer ist eindeutig die des alexandrinischen Judentums, soweit man von diesem eine Kenntnis haben kann. Gottes Transzendenz wird hervorgehoben auf Kosten seiner Immanenz. Gelegentlich scheinen antianthropomorphistische und antianthropopathische Tendenzen zu begegnen. So wird etwa eine Aussage, die Gott gegenüber gewagt oder herabsetzend scheinen könnte, abgemildert oder entfernt. Man schwört nicht einen Eid vor dem Tempelaltar (1. Kg. 8 31), sondern gibt eine einfache Erklärung ab. In MT können in V. 27 die Himmel Gott nicht „fassen"; G ändert das Verb um in „genügen". In 1. Sam. 15 11 und 13 kann der Mensch Gottes Wort kaum halten. In 2. Kg. 9 7.8 wird die Rache Gott abgenommen – das wäre seiner unwürdig – und auf Jehu übertragen.

Es ist ziemlich unbillig, derartige allgemeine Feststellungen über eine Anzahl von ausführlichen Untersuchungen zu machen, wie es oben geschehen ist, wenn auch die Aussagen von Gehman über den griechischen Übersetzer von 1. Samuel sicher auf den gesamten Komplex anwendbar sind. Er sagt: „Wir brauchen nicht anzunehmen, daß er mit der Art, wie er bei der Übersetzung des Hebräischen ins Griechische vorgeht, eine Sonderstellung einnahm; vielmehr ist anzunehmen, daß er die geistige Umwelt des Judentums und die Interpretation der gelehrten Juden Alexandrias widerspiegelt."

Aus diesen Untersuchungen geht jedoch deutlich hervor, daß die allzu sorglose Behandlung des griechischen A. T. da, wo es sich um Textkritik am Hebräischen handelt, für immer aufgegeben werden muß. Die Vorlage des griechischen Textes war selten in starkem Maße von MT verschieden. Die gewandten Textverbesserungen einer früheren Generation, eines Wellhausen, Duhm, Marti, Cheyne, Haupt und vieler anderer nützen zum großen Teil wenig; zweifellos muß man sie alle überprüfen im Lichte der hermeneutischen Prinzipien, von denen sich die einzelnen Übersetzer leiten ließen. Erst wenn dies Abschnitt für Abschnitt durchgeführt ist, kann man den griechischen Text verständnisvoll zur Texterforschung heranziehen. Die wörtliche Rückübersetzung des Griechischen ins Hebräische und die Gleichsetzung dieses neugeschaffenen Textes mit seiner Vorlage ist unmöglich länger haltbar.

C. Jesaja

Der griechische Text von Jesaja bildet schon seit langem eine beliebte Grundlage für die Forschung und die Diskussion. Wegen seines ausgedehnten Gebrauchs durch die Autoren des N.T. hat sein Text eine kompliziertere Geschichte durchgemacht als fast irgendein anderes Buch der LXX. Seine theologische Bedeutung war der Anlaß zu zahlreichen Ganz- und Teilrevisionen sowohl von christlicher als auch von jüdischer Seite; daher ist der gegenwärtige Text keineswegs einheitlich. Leider besteht keinerlei Möglichkeit, diese Schichten zu trennen, auch waren die Gelehrten nicht imstande, diese Revisionen zeitlich festzulegen. Zahlreiche Forscher wurden schon verführt durch verschiedene Aspekte, die der griechische Jesaja bietet, zuletzt waren es Ziegler und Seeligman.

Seeligman macht auf eine nicht immer beachtete Übersetzungstechnik beim griechischen Jesaja aufmerksam. Der, bzw. die Übersetzer, folgte(n) einer Gewohnheit, die sich an der Anzahl der feststehenden Ausdrücke, die hier vorkommen, ziemlich klar erkennen läßt. Wenn man bedenkt, wie frei die Übersetzung als ganze ist, dann ist dies eine zwingende Beobachtung. Viele dieser Ausdrücke stammen aus dem Pentateuch, wahrscheinlich aus der LXX. Das zeigt in der Tat den auffallenden Einfluß der traditionellen Erklärung des Pentateuch, wie aus einem Vergleich solcher Stellen wie 30,15 und 33,11 mit Lev. 26,20 ersichtlich ist. In 48,21 entlehnt der Übersetzer ohne jegliche hebräische Grundlage das *και πιεται ο λαος μου* aus Ex. 17,6. S. weist darauf hin, daß die Geschichte des Turmbaus von Babel aus der Genesis ein besonders beliebter Abschnitt war (vgl. 9,9 und 11,11). Außerdem hat man viele nicht-religiöse Begriffe zu feststehenden Ausdrücken gemacht (dies gilt natürlich nicht nur für Jesaja), wie z. B. *χειρ υψηλη* für יד נטויה usw. Dies führt manchmal zu seltsamen Übersetzungen, die gar nicht mit dem übereinstimmen, was das Hebräische sagen wollte, wie z. B. *ακρων* für קצות in 41,9.

Die Gelehrten, die die Bücher der LXX erforschen, äußern sich unvermeidlich darüber, welche Kenntnis des Hebräischen der bzw. die Übersetzer besaß(en). Im allgemeinen sollte man daran denken, daß die alexandrinischen Juden der vorchristlichen Jahrhunderte der Zeit des Hebräischen viel näher stehen als wir, und man sollte immer mit einer gewissen Skepsis an alle Urteile über die Grenzen ihrer Kenntnis herantreten. Zwar war gewiß das Aramäische und nicht das Hebräische die lebende Sprache der damaligen Zeit, aber man hat früher auf die großen Mengen von Aramäismen in der griechischen Übersetzung zu viel Nachdruck gelegt. Seeligman ist in dieser Beziehung vorsichtig. Er vermutet, daß der Übersetzer eher ein Buchwissen als eine lebendige Kenntnis der Sprache hatte; aber zugleich erkennt er an, daß viele Beispiele

vorhanden sind, in denen der griechische Übersetzer Bedeutungen für Wurzeln erkannte, die man erst kürzlich wiederentdeckt hat, wie z. B. die Bedeutung „wohnen" für √עכה in 13,22. Er warnt uns mit Recht vor der Annahme voreiliger Schlüsse an Stellen, wo das Griechische scheinbar nicht mit dem Hebräischen übereinstimmt.

Er glaubt jedoch, daß die Kenntnis des Übersetzers ziemlich begrenzt war. Dies gründet er auf zwei Überlegungen: a) Fälle, in denen die Wurzeln verwechselt wurden, und b) viele freie Umschreibungen schwieriger Stellen. Man könnte mit Beziehung auf den ersten Punkt fragen, ob dies auf Verwechslung zurückzuführen ist oder auf absichtliche „Verbesserungen", eine Art von Exegese, die in der späteren alexandrinischen Auslegung sehr verbreitet war. Diese mögliche Erklärung wird ebenso durch eine zweite Überlegung bestärkt. Die Tatsache (welche nebenbei nicht nur von schwierigen, sondern auch von anderen Stellen gilt), daß sich nämlich der Übersetzer nicht zu einer wörtlichen Wiedergabe verpflichtet fühlt, macht den griechischen Jesaja für die Textkritik an MT fast wertlos, wie S. anderwärts ausdrücklich behauptet. Daß er sich an Lieblingsworte hält, wie z. B. *απολλυμι*, *παραδιδωμι* oder *παρακαλεω*, beschränkt sich keineswegs auf schwierige Stellen und ist deshalb nicht notwendig ein Zeichen von begrenztem Wissen.

Hinsichtlich des Zeitpunkts und des historischen Hintergrundes der Übersetzung hat S. nach meiner Meinung hinreichend bewiesen, welche wichtige Rolle der Pentateuch in diesem Werk spielte. Niemand stellt in Frage, daß es später abgefaßt wurde als die LXX des Pentateuchs. Nicht so klar erkennbar ist sein Verhältnis zu den anderen Büchern des griechischen A.T. Repo z. B.[1]) behauptet, daß Jesaja vor den anderen prophetischen Büchern abgeschlossen wurde. Er gründet dies darauf, daß das Wort *ρημα* in den früheren Übersetzungen häufiger vorkommt, während in den danach übersetzten Büchern das Wort *λογος* häufiger ist. Man sollte beachten, daß dieses die allgemein vertretene Meinung ist. S. glaubt, daß sich beweisen läßt, daß der griechische Jesaja später ist als die Kleinen Propheten, Hesekiel und die Psalmen. Es ist jedoch sehr fraglich, ob der Beweis wirklich zwingend ist. In 32,4 wird לדבר צחות durch *λαλειν ειρηνην* wiedergegeben; man erklärt es damit, daß es von der üblichen Wendung in den Psalmen entlehnt sei. Aber warum sollte eine so gebräuchliche Wendung noch irgendeine literarische Herkunft haben müssen? Auffallender ist *οτι πεποτικεν υμας* $\overline{κς}$ *πνευματι κατανυξεως* in 29,10, da das letzte Wort nur zweimal in der LXX vorkommt; der andere Fall ist Ps. 59 (60) 5. Aber kann der Gebrauch des Psalmwortes nicht eine traditionelle Erklärung für רוח תרעלה und also durch das Hebräische beeinflußt gewesen sein? Schließlich begegnet תרעלה nur dreimal in MT und nur dieses eine Mal im Psalter. Wenn die Psalmen wirklich Jesaja

1) Vgl. Gehman, JBL 72 (1953), 255.

beeinflußten, warum hat man dann nicht die beiden anderen Beispiele fü dieses Wort (beide in Jesaja zu finden) mit *κατανυξις* übersetzt?

Der Natur der Sache nach läßt sich eine literarische Abhängigkeit nich nachweisen, da die Argumente Schlüsse nach beiden Seiten zulassen. De Gebrauch von *αιχμαλωσιαν επιστρεψει* in 45,13 beweist durchaus nicht, da eine griechische Übersetzung der Kleinen Propheten vorhanden war. Es is lediglich ein Anklang an die wohlbekannte hebräische Wendung שוב שבות Außerdem sind viele der sogenannten Entlehnungen an sich nicht überzeu gend. Daß *ταχυ ερχεται και ου χρονιει* in 13,22 von *οτι ερχομενος ηξει κα ου μη χρονιση* in Hab. 2,3 abhängig ist, leuchtet bestimmt nicht ein. Es zeig lediglich, daß der hebräische Habakuk (כי בא יבא לא יאחר) dem Übersetze bekannt war, und daß deshalb der griechische Jesaja später war als der he bräische Habakuk – woran niemand zweifelt. Das gleiche gilt für Hesekie Die freie Wiedergabe in 8,23: *και οι λοιποι οι την παραλιαν κατοικουντες* so von Hes. 25 16 abhängig sein: *τους καταλοιπους τ. κατοικουντας τ. παραλια* (שארית חוף הים). Es unterscheiden sich nicht nur die beiden griechischen Text sondern es läßt sich wiederum nicht beweisen, daß es nicht die hebräisch Wendung war, die der Übersetzer im Sinn hatte. Angesichts der starken Ab weichung der griechischen Texte voneinander ist das Letztere sicherlich d wahrscheinlichere Deutung.

Die gleiche Situation besteht für die nach Jesaja datierten Werke, bei dene Jesaja für die Quelle gehalten wird. LXX-Daniel wird später datiert (di ist wahrscheinlich anzunehmen, aber aus anderen Gründen) auf Grund eine Beispiels aus 5,27 f.: *συντετμηται και συντετελεσται η βασιλεια σου* abhän gig von *συντελων και συντεμνων* in Jesaja 10, 22 f. Wiederum ist dies nich einleuchtend. In der Tat erscheint es eher so, als habe er den griechische Text nicht gekannt, sondern habe seine eigene freie Übersetzung der Stell gegeben.

Seeligman versetzt auch den Übersetzer der Königsbücher in eine späte Zeit, indem er Belegstellen aus 2. Kg. 18–20 anführt. Aus Gründen, die hie mit in keinem Zusammenhang stehen, läßt sich die These rechtfertigen, ab nur für 1. Kg. 22 und 2. Kg., die das Werk eines einzelnen Übersetzers da stellen. Im ganzen muß man sagen, daß literarische Abhängigkeit eine u zuverlässige Grundlage für die Datierung ist, da es an sich einen Bewe nicht gibt.

Viel überzeugender sind die Spuren von Zeitverhältnissen, Begebenheite und historischen Persönlichkeiten, die S. in der griechischen Übersetzu findet. G hatte einen sehr engen geographischen Horizont, wie aus einige merkwürdigen Mißverständnissen hervorgeht: Carchemisch wird zu eine König von Assyrien, Ariel wird zu einer Stadt in Moab, und das Land Sini wird zum Land der Perser.

Von größerer Wichtigkeit sind die zeitgenössischen Deutungen. Die Tendenz, einen Text zeitgenössisch zu redigieren, ist freilich nicht nur nachkanonisch, sondern ist ebenfalls in den späteren Partien des hebräischen Jesaja reichlich bezeugt. Die Vertrautheit mit dem Doppelmilieu von Palästina und Ägypten wird deutlich an dem Gebrauch gräzisierter Formen für benachbarte Gebiete. Vgl. *Γαλιλαια* für בשן, und die Übersetzung von ארם und פלשתים durch *Συριαν* und *τ. Ελληνας* (die Seleuciden und die Ptolemäer). Besonders interessant sind die freien Anspielungen auf Ereignisse in der Makkabäerzeit, die S. entdeckt. Die homiletische Erweiterung in 14,8ff., *ον τροπον ιματιον εν αιματι πεφυρμενον ουκ εσται καθαρον ουτως ουδε συ εση καθαρος*, wird als Anspielung auf Antiochus Epiphanes verstanden. Vielleicht wird hier durch den Gebrauch von *εν τ. ορεσιν* als Übersetzung von מקברך indirekt auf seinen Tod hingewiesen. In 10,24 ist ein Hinweis auf eine jüdische Auswanderung nach Ägypten hineingetragen, indem „(wenn sie den Stab gegen dich erheben)" בדרך מצרים durch *του ιδειν οδον Αιγυπτου* übersetzt wird. Die freie Übersetzung in 8,8: *και αφελει απο της Ιουδαιας ανθρωπον ος δυνησεται κεφαλην αραι η δυνατον συντελεσασθαι τι* muß auf ein zeitgenössisches Ereignis hinweisen, wie beispielsweise die Absetzung Onias III. als Hoherpriester. Nicht so überzeugend ist die Annahme, daß der Gebrauch von *αλλοφυλοι* für „Philister" in Büchern nach dem Richterbuch auf ihre Unterjochung durch die Makkabäer zurückgeht, aus der dann der Haß gegen sie als „Fremde" erwachsen sei. Das würde bedeuten, daß alle Bücher von der Mitte des Richterbuches an nach 140 v. Chr. übersetzt worden sind, welches keinesfalls den Tatsachen entspricht.

S.'s systematische und eingehende Analyse des griechischen Jesaja ist sehr lehrreich als Beleg für die jüdisch-alexandrinische Theologie. Man findet Spuren von Polemik gegen das dortige Heidentum. Z. B. werden in 65,11 die Worte גד und מני durch *δαιμονιω* und *τυχη* übersetzt. Der *αγαθος δαιμων* war der wohlbekannte Schutzgott von Alexandria, während *τυχη* eine in der gesamten hellenistischen Welt viel verehrte Gottheit war. In 14,12 wird הילל בן שחר durch *ο εωσφορος ο πρωι ανατελλων* übersetzt; *εωσφορος* aber trug in der Stadt beinahe göttlichen Charakter. Auch sind in dem Dokument schwache Spuren von liturgischen Ausdrücken vorhanden, wie z. B. *μετα ψαλμων* in 66,26 oder der häufige Gebrauch von *αγιος* und *υψιστος*.

Im allgemeinen intensiviert der Übersetzer die Sozialethik der Propheten. Wenn er paraphrasiert, ist er geneigt, Urteile über die *ενδοξοι* in Israel (vgl. 5,14; 10,33; 26,15) zu fällen. In diesem Zusammenhang könnte es lehrreich sein, die Urteile über die Klasse der Reichen, Stolzen usw. im Psalter zum Vergleich heranzuziehen. Auch hat der Übersetzer naturgemäß hohe Achtung für das Gesetz. Für den alexandrinischen Juden war es die allumfassende Lebensphilosophie, wie sie von Gott an Sinai offenbart worden war. Es ist *νομος*,

und der Singular kann sogar benutzt werden, um – wie in 24,5 – den Plural תורות wiederzugeben. In ähnlicher Weise wird die Sünde hauptsächlich als *ανομος* angesehen, und dieses Stammwort ist beim griechischen Jesaja zu einer Art von Sammelbegriff für verschiedene Wörter geworden. So wird die Voreingenommenheit für das Gesetz die bindende Macht für alle Bereiche des Lebens. Außerdem ist dieses Gesetz eine Offenbarung, die Israel *εις βοηθειαν* (8,20) gegeben ist. Negativ gewandt bedeutet das, daß die Feinde Zions untergehen werden dank des strikten Festhaltens der Einwohner am Gesetz: *εν νομω παραδοθησονται* – 33,6. Die Vorschriften des Gesetzes werden als Licht angesehen, z. B. in 26,9, wo משפטיך durch *φως τα προσταγματα σου* wiedergegeben wird. Hier ist das Gesetz beinahe die mystische *γνωσις θεου*. Sowohl *νομος* als auch *δικαιοσυνη* machen nicht nur den Inhalt des Lebens in dieser Welt aus, sondern zeigen den Weg zu dem wahren überweltlichen Leben, d. h. zur Schau des *φως γνωσεως*.

Schließlich gibt es in diesem Dokument reichlich Beweismaterial für eine „Galuth"-Psychologie. In 23,12 spielt der griechische Übersetzer in einer absichtlich von MT abweichenden Übersetzung auf die Feindseligkeit der Phönizier gegenüber den Juden in der Makkabäerzeit an, indem er sie als *αδικια* bezeichnet. Das Schicksal der Juden im Exil wird in 49,24 *αιχμαλωτευση τις αδικως* genannt, welches für שבי צדיק steht. Die Übersetzung von אני והוה בורא ישראל מלככם durch *ο καταδειξας Ισραηλ βασιλεα υμιν* in 43,15 ist schwerlich gerechtfertigt, aber sie kann verstanden werden als Gegengewicht gegen den Minderwertigkeitskomplex eines zerstreuten Volkes, das an seine zukünftige messianische Bestimmung glaubt. Hiermit geht Hand in Hand die überbetonte Verehrung der nationalen Symbole und die Sehnsucht nach Befreiung. Zion wird in 1,26 die *μητροπολις* genannt. Man beachte auch die Umschreibung in 31,9: *Μακαριος ος εχει εν Σιων σπερμα και οικειους εν Ιερουσαλημ, ιδου γαρ βασιλευς δικαιος βασιλευσει*. Der Begriff *σωτηριον* wird demnach nicht als individuelles Heil sondern als nationale Befreiung verstanden. Der „Rest" wird zahlenmäßig stark anwachsen und die frühere erhabene Stellung wiedererlangen. Dieser „Rest" wird mit der jüdischen Diaspora in Ägypten gleichgesetzt, 11, 26; vgl. auch 19, 24f.

Aus den obigen Ausführungen läßt sich erkennen, daß die Folgerung S. s., die grundlegenden hier wirksamen Einflüsse seien jüdisch und nicht hellenistisch, volle Berechtigung hat. In der Tat lassen sich überhaupt kaum hellenistische Einflüsse finden. Die abschließende These dieser ausgezeichneten Monographie sollte eigentlich unterstrichen werden als Leitsatz für alle, die sich um die Erforschung der Septuaginta bemühen. Er sagt: „Es kommt also darauf an, daß man die Bücher der Septuaginta als alte Zeugnisse jüdischer Exegese untersucht und sie als solche auffaßt."

D. Weisheitsliteratur

1. Proverbien

Bertram behauptet, daß im allgemeinen MT die Vorlage des griechischen Proverbien-Textes war. Dies bleibt angesichts des schwierigen und noch ungelösten Problems der vielen Dubletten im griechischen Text nur eine Behauptung, wenn man auch vermuten kann, daß sie mehr oder weniger richtig ist. Weder er noch Gerleman befassen sich mit dem Problem der Dubletten, einem Problem, das notwendig propädeutische Bedeutung hat für jede Diskussion über die Art der Übersetzung. Welches ist schließlich der ursprüngliche Text? Wo keine origenistischen Merkmale auftreten, wird wohl die Methode Lagardes die vernünftigste sein, nämlich eine Anwendung des Grundsatzes, daß die mehr wörtliche Übersetzung den Revisionstext darstellt.

Nach Bertrams Empfinden zeigt die griechische Proverbien-Übersetzung durch ihre Abweichung von ihrer Vorlage, daß sie nicht so sehr an Gottes Forderungen an den Menschen in allen Bereichen des Lebens interessiert war, als an dem religiösen Verhalten des Menschen; d. h. das hellenistische Judentum hatte größere anthropomorphische Neigung als MT. Es zeigt sich eine Tendenz, das religiöse Verständnis, das schon in dem hebräischen Text enthalten ist, deutlich zu machen. Gelegentlich wird eine weltliche Erkenntnis zu einem moralischen Urteil umgearbeitet, wie z. B. 15,15, wo „alle Tage des Bedrückten sind böse" zu „die Augen des Bösen erwarten allezeit Böses" wird oder 21,8, wo „der Weg des Schuldigen ist unredlich, aber das Verhalten des Reinen ist richtig" zu „Gott schickt dem Unredlichen unredliche Wege, denn Seine Werke sind rein und richtig" wird. Ebenso läßt sich eine Abschwächung radikaler Ausdrücke erkennen, wie z. B. 21,30, wo „(Keine Weisheit, Verstand oder Rat) kann helfen gegen Jahwe" zu „. . . ist bei den Gottlosen vorhanden" geändert wird. Im griechischen Text findet sich auch ein stärkerer eschatologischer Einschlag, wie daraus hervorgehen dürfte, daß 11,31: „Wenn dem Gerechten auf Erden vergolten wird, wie viel mehr dem Gottlosen und dem Sünder" durch „Wenn der Gerechte kaum gerettet wird, wie wird der Gottlose und der Sünder dastehen?" wiedergegeben wird. Aus dem angeführten Material ist nicht leicht zu erkennen, wieso dieses die These rechtfertigt, daß das Interesse mehr auf das Verhalten des Menschen als auf Gottes Forderungen gerichtet sei. Die Frage ließe sich stellen, ob nicht beide Elemente wichtige Motive sowohl im hebräischen als auch im griechischen Text sind.

Gerleman glaubt, daß der griechische Text von Proverbien einen ausgesprochen hellenistischen Einfluß zeigt[1]). Er weist auch hin auf die von Bert-

1) Leider stand mir nur Gerlemans frühere Arbeit in OTS zur Verfügung. Ich muß ihn um Entschuldigung bitten, daß ich über seine Meinung nur nach einem

RAM beobachtete Tendenz, dem Text eine viel deutlichere religiöse und moraliche Bedeutung zu geben. Diese Überarbeitungen erklärt er für grundsätzlich hellenistisch, gegen A. J. BAUMGARTNER[1]) und BERTRAM, die beide behaupten, daß diese im wesentlichen jüdisch sind.

BAUMGARTNER vertritt die Ansicht, daß sie dem midraschischen Typ der jüdischen Exegese angehören. Dagegen führt GERLEMAN die Behauptung ins Feld, daß grundlegend für midraschische Exegese die Gleichsetzung der Weisheit mit der Thora ist. Aber dabei wird sicherlich der Begriff „Midrasch" in einem zu engen Sinne gefaßt. BAUMGARTNER konnte schwerlich an den späteren Midrasch gedacht haben, in dem die Allegorie zügellos wucherte. Man darf die alexandrinische Schule, aus der die griechische Übersetzung von Proverbien hervorgegangen ist, natürlich nicht mit dem späteren Midrasch gleichsetzen. Trotzdem kann sie noch im wesentlichen jüdisch sein. Wir brauchten sehr nötig eine vergleichende Untersuchung der Targumim; sie könnte nach meiner Vermutung viele ähnliche Tendenzen aufzeigen.

BERTRAM möchte diese Erscheinungen lieber als das „Ergebnis der jüdischen Gesetzlichkeit" erklären. Gewiß gibt es eine Normierung des ethischen Vokabulars, so daß *κακος* und *κακια* als Übersetzung von einer ganzen Reihe von Worten stehen. GERLEMAN widerspricht B. s Erklärung, indem er anführt, daß die griechischen Proverbien eine Abneigung gegen Komposita mit *νομος* aufweisen; er führt an, daß das Wort *ανομια* nur einmal in dem Buch vorkommt. Aber dies ist keineswegs das gesamte Bild; denn er hätte hinzufügen müssen, daß *ανομος* 9 mal, *παρανομια* 3 mal und *παρανομος* 25 mal vorkommt, während *νομος* selbst 13 mal begegnet und 3 dieser Fälle nicht ausdrücklich durch das Hebräische verbürgt sind. Außerdem ist der Einwand bedeutungslos, daß der griechische Text תורה frei und nicht regelmäßig durch *νομος* übersetzt, angesichts der Tatsache, daß תורה in den hebräischen Proverbien insgesamt nur 13 mal vorkommt, wovon es 8 mal mit *νομος* übersetzt wird. An Hand des oben Gesagten könnte man sich auch zu dem gegenteiligen Standpunkt überzeugen lassen.

GERLEMAN findet im griechischen Proverbien-Text auch Spuren von stoischem Einfluß. Zwar ist *κακος* ein umfassender Begriff für die Bösen sowohl in stoischen Schriften als auch in den griechischen Proverbien; aber das hat nicht viel zu bedeuten. Das häufige Vorkommen von *κακος* in diesem Buch

---

Teil der Unterlagen berichtet habe. Er stellt zum Beispiel in Aussicht eine Abhandlung über die zahlreichen Anklänge an verschiedene griechische Autoren und an sprichwörtlichen Wendungen, welche, wenn man sie heranzöge, seine These wesentlich stützen würden.

1) Étude critique sur l'état du texte du Livre des Proverbs d'après les principales traductions anciennes, Leipzig 1890.

zeigt lediglich die Tendenz, einen allgemeinen an Stelle eines konkreten Begriffes zu verwenden, eine Tendenz, die in vielen Büchern des A.T. verbreitet ist.

Es werden noch Beispiele dafür gegeben, daß man einige wenige Male die „Faulen" zu „Bösen" oder „Toren" umdeutete. Aber ist dies nicht ein Beweis für den Vorgang, den Bertram „religiöse Umdeutung" nach typisch jüdischer Art nennt? Auch ergibt es sich nicht sofort aus dem einen angeführten Beispiel, daß der griechische Text tatsächlich mehr als der hebräische stoische Resignation gegenüber dem Leben erkennen läßt. Der hebräische Text in 23,4 lautet: „Mühe dich nicht, reich zu werden; laß ab auf Grund deines Verstandes"; das Griechische hat „Wenn du arm bist, vergleich dich nicht mit dem Reichen, sondern laß ab auf Grund deines Verstandes". Es läßt sich schwer einsehen, wieso das Griechische stoischer sein sollte als das Hebräische. Beide sind sich darin einig, daß man mit seiner Armut zufrieden sein sollte.

Die einzige zitierte Stelle, die offenbar auf den ersten Blick eindeutig stoischen Einfluß erkennen läßt, findet sich in 8,30a, wo die Weisheit sagt: „Ich war bei ihm אמן" bei der Erschaffung der Welt. Das hebräische Wort übersetzte das Griechische mit *αρμοζουσα*. Es verdient Beachtung, daß das hebräische Wort nur zweimal in MT vorkommt, und daß seine Bedeutung nicht sicher ist. Wie ich vermute, ist das Griechische ein Versuch, das Wort zu übersetzen. Es gab eine feststehende Überlieferung, nach der אמן bedeutete: „einer, der etwas passend machte", oder „der es in Harmonie brachte". Dies bestätigt sich durch Nah. 3, 8, wo der Eigenname אמן begegnet. Der griechische Text hat hier eine Dublette. In der wahrscheinlich älteren und freieren Wiedergabe wird das Wort *αρμοσαι* benutzt, welches offenbar diese selbe Tradition widerspiegelt. Dieser schreiende Fehler in der Nahum-Stelle beweist, daß der griechische Übersetzer von Proverbien seinen Text keineswegs unter stoischen Einfluß überarbeitet hat, sondern einfach das, was nach seiner Meinung das Hebräische sagen wollte, ins Griechische übersetzte.

Man sollte doch nicht allzu schnell die Meinung Gerlemans teilen, daß wir hier „eine gemäßigte Haltung gegenüber hellenistischer Kultur und hellenistischen Ideen" finden; besonders deshalb nicht, weil man einen großen Teil der Belege, wenn nicht alle, leicht und viel natürlicher als jüdisch verstehen kann.

2. Kohelet

Ohne Zweifel ist der griechische Text von Kohelet der wortgetreueste von allen Büchern des griechischen A.T., und seine übliche Identifikation mit dem Werk des Aquila ist oft vorgeschlagen und nie ernstlich in Frage gestellt

worden. Gerade wegen seiner wortgetreuen Wiedergabe ist jede Abweichung vom Hebräischen von Bedeutung. BERTRAM hat eine gründliche vergleichende Untersuchung angestellt, wobei er versuchte, die Theologie der hellenistischen Bibel zu verstehen. Ob man mit Genauigkeit verfährt, wenn man einen so weiten Begriff verwendet, ist fraglich; eigentlich kann man nur versuchen, in die Theologie des Übersetzers dieses Buches einzudringen.

Das Schlüsselwort des Buches ist הבל, ein Wort, das Origenes (wie die Übersetzungen durch *ατμις* und *ατμος* in der Hexapla zeigen) als „Windhauch" verstand. Welches immer die genauen Nebenbedeutungen des Wortes gewesen sein mögen, jedenfalls wurde es zweifellos als symbolhafter Ausdruck für Vergänglichkeit und (oder) Sinnlosigkeit gebraucht. Daß die Übersetzung *ματαιοτης*, wie sie G bietet, mehr im ethischen Bereich liegt, ist nicht unbedingt einleuchtend. Jedenfalls repräsentiert ein Windhauch das, was eine kurze Zeit spürbar ist und dann verschwindet; es hat also keine Wirkung; es ist Nichtigkeit, Eitelkeit.

Methodologisch könnte man sich fragen, ob diese Art von Unterscheidung angebracht ist. Aquila hat (wenn er wirklich der Übersetzer war) sicherlich feststehende Gleichsetzungen benutzt, und man muß stets bedenken, vor welchen Schwierigkeiten der Übersetzer steht. Es ist leicht zu begreifen, daß die Gleichsetzung, die er gewählt haben mag, nicht bis ins letzte zutreffend war; es wird die gewesen sein, mit der er nach seinem Empfinden der Bedeutung am nächsten kommen konnte. An Hand der Tatsache, daß *μοχθει* und *μοχθος* zur Wiedergabe von עמל benutzt werden, kann man nicht die theologischen Prinzipien erkennen wollen, die dem Werk des Übersetzers zugrunde liegen. Nur wo ein bewußtes Abweichen von der Vorlage erkennbar ist, läßt sich das selbständige Urteil des Übersetzers spüren und kann untersucht werden. Abgesehen von dieser Schwierigkeit ist es durchaus nicht klar, wie B seine Unterscheidung zwischen *μοχθος* und עמל rechtfertigt, welches doch eine ziemlich genaue Gleichsetzung sein dürfte.

Ein anderer Grundsatz, den man immer wieder aufstellen muß, besteht darin, daß allgemeine Feststellungen über hermeneutische Prinzipien, die G zugrunde liegen, sich auf solche Stellen gründen sollten, die im hebräischen Text eindeutig sind. Die Wiedergabe eines hapax legomenon durch ein Wort, das von der Deutung des Wortes durch die modernen Wissenschaftler abweicht, ist eine unsichere Grundlage zur Bildung von Urteilen. Daß שחרות in 11,10 durch *αγνοια* wiedergegeben wird, ist kein Beweis für eine ironische Verdrehung, aus der sich die Aufforderung ergibt, sich des Lebens zu freuen; es handelt sich lediglich darum, daß ein kluger Übersetzer einen allgemeinen Begriff anwandte, weil er an einer schwierigen Stelle ein neutrales Wort benutzen wollte.

Das Wort ענין wurde im griechischen Text durch *περισπασμος* wieder-

gegeben. B. machte die Beobachtung, daß Codex A in drei Fällen und Codex Sinaiticus in einem Falle *πειρασμος* anstatt *περισπασμος* haben. Dementsprechend kommt er zu dem Schluß, daß eine Tendenz vorhanden sein muß, die Lasten des Lebens vom theologischen Standpunkt als Versuchung zu deuten. Aber hier handelt es sich sicherlich nur um ein paläographisches Problem. Hält B. danach die Übersetzungen in Codex A für ursprünglich? Andernfalls aber ist es für die Untersuchung bedeutungslos. Vielmehr stellt es lediglich den Versuch eines Schreibers dar, schlechtes Griechisch verständlich zu machen. Auch ist es mir nicht deutlich, was die griechische Wiedergabe in 2,26 beweisen soll. Die Stelle redet davon, wie Gott mit den Guten anders verfährt als mit den Bösen. B. behauptet, daß dieses in G nicht bloße unumschränkte Gewalt bedeutet – לתת לטוב übersetzt durch *τω δουναι τω αγαθω* – sondern sich in dem absoluten Guten auflöst; Gott wird also durch einen ethischen Dualismus gerechtfertigt. Aber das Griechische ist eine wortgetreue Wiedergabe des Hebräischen; zwischen den beiden Texten ist keinerlei Unterscheidung vorzunehmen.

B. weist mit Recht hin auf eine interessante Umdeutung von רעיון רוח, die das Thema des Buches in gewisser Weise ändert. Der hebräische Ausdruck bedeutet „ein Weiden des Windes", d. h. „Haschen nach Wind". G hat *προαιρεσις πνευματος*. Aber רוח wird, sooft es in der Bedeutung von Wind gebraucht wird, durch *ανεμος* wiedergegeben. Der Begriff *πνευμα* muß dann den menschlichen Geist meinen. Das Wort רעיון wurde in der aramäischen Bedeutung von „Tendenz, Richtung, Neigung" verstanden. Auf diese Weise wird das Thema von „Haschen nach Wind" zu „Neigung des menschlichen Geistes" geändert. Das Buch will nicht so sehr die Vergänglichkeit menschlicher Mühen schildern, als vielmehr die Eitelkeit und Eigenwilligkeit des Menschengeistes beklagen.

3. Hiob

Wie der griechische Text von Jesaja und Proverbien, ist auch dieses Buch für die Septuagintaforscher stets ein beliebter Gegenstand der Untersuchung gewesen. Gerleman vermutet in der Tat, daß Hiob und Proverbien möglicherweise vom gleichen Übersetzer stammen. Dieser interessanten Vermutung sollte man gewiß weiter nachgehen. Daß ein enges Verhältnis zwischen den beiden Büchern besteht, ist sehr wahrscheinlich.

Die sorgfältigste Untersuchung des griechischen Hiob, die kürzlich erschien, ist die von Gard. In seiner Monographie setzt er die von Gehman begonnene Arbeit fort. Gehman hat als erster die Forschungsprinzipien klargelegt, nach denen man die den verschiedenen griechischen Übersetzern zugrunde liegenden hermeneutischen Grundsätze und die leitenden Tendenzen verstehen kann.

Gehman zieht aus seiner Untersuchung der ersten 15 Kapitel den Schluß, daß die Vorlage der LXX dem MT weitgehend ähnlich war. Außerdem „hatte er eine Methode der Auslegung, die in jüdischen Kreisen in Alexandria verbreitet war und mehr oder weniger zu der gleichen Schule gehörte, die man auch in den altgriechischen Übersetzungen des Pentateuchs und der historischen Bücher feststellen kann". Die Art, wie der Übersetzer theologisch vorgeht, ist gut erkennbar an den Abweichungen von MT. Satan verleitet Gott nicht, sondern spricht zu ihm (2,3). Die Transzendenz Gottes wird betont. In 13,22 hat MT „rufe du, und ich will antworten". In G ist die Reihenfolge der Personen umgestellt. In V. 3 sagt Hiob „Ich will mit dem Allmächtigen reden"; G fügt hier hinzu „wenn er es will". Die Vorstellung, daß man Gott täuschen kann (13,9), und daß man die Verwegenheit besitzt, mit ihm zu rechten (9,14f.), wird entfernt. Auch wird Gottes Charakter auf eine höhere Stufe gestellt. In 9,20–23 wird der Text umgearbeitet, um Willkür aus Gottes Handeln auszuschalten. In 6,9 tötet Gott den Hiob nicht, sondern er verwundet ihn nur. In 12,25 entfernt G die Vorstellung, daß Gott Menschen irreführt. Gehman weist auch auf die gelegentliche Beseitigung von Anthropomorphismen hin (vgl. 4,9, 10,4 und 14,3). In einer Besprechung der Arbeit Gerlemans bestreitet Orlinsky einen solchen Schluß. Er behauptet, es sei „Grund genug vorhanden, daß man es als töricht abweise, zu sagen, daß der Übersetzer eine peinliche Abneigung dagegen gehabt habe, Gott auf menschliche Weise darzustellen". Gerleman ist freilich zu weit gegangen, wenn er von einer „peinlichen" Abneigung sprach; jedenfalls läßt sich nur hier und da ein leichter Hinweis auf eine solche Tendenz finden. Sicherlich ist eine Anzahl krasser Anthropomorphismen wörtlich wiedergegeben. Der Übersetzer ist verblüffend inkonsequent in dem gesamten Dokument. Wortgetreue Wiedergaben gehen Hand in Hand mit freien Umschreibungen. Aber wörtliche Wiedergaben beweisen nur, daß er Übersetzer war. Des Übersetzers eigene Stellungnahme wird an den Stellen sichtbar, wo er abweicht. Es genügt nicht, daß man antianthropomorphische Wiedergaben nur als eine Sache des Stils bezeichnet; denn der Stil ist seinerseits von gewissen Vormeinungen bestimmt.

Gard widmet ein ganzes Kapitel dem Problem der Antianthropomorphismen. Er teilt sie ein in drei Arten, nämlich in die Beseitigung von Hinweisen auf a) Teile des menschlichen Körpers und ihre Funktionen, b) menschenähnliches Benehmen Gottes, und c) „Söhne Gottes", und auf Gemütsbewegungen oder geistige Vorgänge des Menschen, die auf Gott übertragen wurden. Gard warnt jedoch vor der Annahme, daß G in dieser Hinsicht konsequent ist, da die Darstellung Gottes in einer für den Menschen verständlichen Form geschehen muß. Man könnte zahlreiche Beispiele anführen, in denen Anthropomorphismen wörtlich wiedergegeben werden. Einige der vielen Beispiele von Antianthropomorphismen, die er bringt, könnte man mit Recht in Zwei

fel ziehen. Es ist z. B. fraglich, ob die Wiedergabe von בעינו durch *εναντιον αυτου* (25,5) nicht bloß eine idiomatische Übersetzung ist; der wörtliche Sinn von עין ist sicherlich überhaupt nicht gegenwärtig. Trotzdem ist die Sammlung des Materials eindrücklich genug, um zu beweisen, daß auf diese Weise eine Seite der theologischen Methode des Übersetzers zum Ausdruck kommt.

Gard hebt u. a. besonders hervor, daß der Übersetzer Ausdrücke abschwächt, die für ihn theologisch anstößig waren. So wird in 10,13 eine Anklage gegen Gott zu einer Erklärung von Gottes Macht. In 23,15 fürchtet sich Hiob nicht vor Gott, sondern er wird ermahnt. Die Vorstellung, daß irgend jemand Gott lehren oder ihm nützen kann, wird in 21,22 und 22,2 feinsinnig geändert. Gott beseitigt nicht mein Recht, sondern richtet mich (in 27,2). Daß Gott despotisch und ungerecht ist, wird oft gemildert oder abgeändert, wie in 12,6; 24,12 und 30,20–23. Ähnlich zeigt sich eine Tendenz, jedes Zeichen von Anmaßung auf Seiten des Menschen Gott gegenüber zu vermeiden. In 1,5 ist „Gott fluchen" geändert zu „nur ein Wort in Hinsicht auf Gott sagen". In 5,8 überläßt nicht Hiob seine Sache Gott, sondern er ruft ihn an. In 10,2 wünscht Hiob, zu Gott zu sagen „Verdamme mich nicht". Dies ist wiedergegeben durch das ganz unanstößige „Lehre mich, nicht gottlos zu sein". Sogar die Gottlosen wagen es in 22,17 nicht, Gott aufzufordern „geh hinweg von uns", sondern sie fragen „Was wird er uns tun?" Satan antwortet nicht Jahwe direkt, sondern vielmehr „*εναντιον* dem Herrn" in 1,9 und 2,2. Hiobs anmaßende Forderungen an Gott nach einer Antwort werden in 31,35ff. und 40,8 in vollständig veränderter Form wiedergegeben.

Lehrreich ist es, wie der Übersetzer mit Stellen verfährt, die in irgendeiner Weise Gottes Vollkommenheit Eintrag tun könnten. Gott ist nicht eine „Zielscheibe" sondern ein „Ankläger", nicht „einer, der den Menschen bewahrt", sondern „einer, der den Sinn des Menschen versteht" (in 7,20). Bei der Art, wie er mit den Gottlosen verfährt, handelt er nicht mutwillig (12,6), sondern er läßt sie wissen, daß ihnen auf ihren Wegen vergolten werden kann. Die Behauptung, daß Gott für ihre Kinder Unheil aufspart (21,19), wird peinlich vermieden. Der Mensch kann nicht so vermessen sein, sich für gerechter als Gott zu halten; vielmehr erhebt er (nur) den Anspruch, gerecht vor ihm zu sein (32,2). Die Möglichkeit, Gottes Angesicht zu sehen, wird in 33,26 vermieden und der Satz, daß die Fürsprache der Engel für sein Erbarmen eine Bedeutung haben kann, wird in V. 23f. gänzlich umgearbeitet.

Außerdem vermeidet oder ändert der Übersetzer oft solche Bilder, in denen Gott als zerstörende Macht oder als Verfolger des Menschen dargestellt wird. Der Satz (1,16), daß das Feuer Gottes vom Himmel fällt, erfährt eine Änderung, indem das Wort „Gottes" ausgelassen wird. In 9,13 wird die Rede von der Unbeugsamkeit des Zornes Gottes gänzlich vermieden. In MT 16,13f. wird Gott wegen seines Verhaltens gegen Hiob angeklagt; G setzt als neues

Subjekt den unbestimmten Plural der dritten Person. In 34,24–26 hat G di Stelle umgearbeitet, um jede Vorstellung von Gottes Willkür zu vermeiden In 19,6 ist Gott nicht der, der Hiob verdirbt, sondern der ihn verwirrt. M behauptet in 37,24, daß Gott diejenigen, die „weisen Herzens" sind, nich beachtet; in G fürchten die, die „weisen Herzens" sind, Gott. In 42,11 wir Hiob nicht getröstet wegen all des Unglücks, das Jahwe über ihn gebrach hatte, sondern vielmehr sind die Menschen erstaunt über all das Glück, da der Herr gebracht hatte.

Gard hat sehr viel Beweismaterial vorgebracht, um die exegetischen Me thoden und die theologischen Voraussetzungen des Übersetzers von Hiob z zeigen. An dem Vorhandensein dieser Tendenzen läßt sich nicht zweifeln, un eine solche systematische Darbietung des Materials war schon seit langer nötig. Er hat entschieden unsere Kenntnis über das Denken des hellenist schen Judentums in beachtlicher Weise gefördert.

G. ist sich natürlich eines der schwierigsten Probleme des griechische Hiob-Textes bewußt, nämlich des Problems des kürzeren Textes. Bekannt lich ist er um etwa ein Sechstel kürzer als MT. Es war nur natürlich, daß G dieses Problem vom gleichen Gesichtspunkt aus untersuchte. Er hat de Eindruck, daß auch der kürzere Text im wesentlichen das Ergebnis dies selben Prinzipien der Interpretation ist. Daß man in einigen Fällen aus thec logischen Gründen den Text zusammengedrängt hat, ist sehr wahrscheinlich Ob aber G. das Problem gänzlich gelöst hat, ist noch nicht sicher. In seine Kapitel über „Theologische Auslassungen des griechischen Textes" erörter er 21 Beispiele des kürzeren Textes, für die theologische Gründe möglic scheinen. In einigen dieser Fälle muß er es sich sauer werden lassen, eine solch Begründung zu finden, z. B. 27,20, 29,29f., 28,4–10 und 34,2–5; G scheir an diesen Stellen nur deshalb kürzend zusammenzufassen, weil es den Sto zusammendrängen möchte. Eine schnelle Überprüfung der asterisierten Stoff in der Ausgabe von Rahlfs ergab, daß 101 Fälle des kürzeren Textes von G nicht behandelt worden waren. Das bedeutet, daß sich nur bei etwa einer Sechstel der Auslassungen eine theologische Tendenz erkennen läßt. Siche lich erweist die Untersuchung noch nicht, „daß G nicht auf einer Vorlag beruht, die sich von der von M stark unterschied, sondern daß der Text vo M dem Text sehr nahesteht, den der griechische Übersetzer bei seiner Arbe am Buch Hiob benutzte". Ich fürchte, daß der kürzere Text noch ein Pro blem ist, das an und für sich erforscht werden muß. Einer der beteiligten Fak toren bestand sicherlich in einem theologischen Vorurteil; wenn dies als d vollständige Antwort auf das Problem gelten sollte (und ich glaube nich daß G. es so beabsichtigt hat), dann ist sie nicht überzeugend.

Das Urchristentum

Von Werner Georg Kümmel

II. Die Quellen für die Geschichte des Urchristentums

A. W. Argyle: The Theory of an Aramaic Source in Acts 2, 14–40. Journ. of Theol. Stud. N. S. 4, 1953, 213 f. – P. Benoit: Remarques sur les „sommaires" de Actes 2.42 à 5, Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges offerts à M. Goguel, Neuchâtel 1950, 1–10. – F. F. Bruce: The Acts of the Apostles. London, 1951. – F. W. Clayton: Tacitus and Nero's Persecution of the Christians, The Classical Quarterly 41, 1947, 81–85. – M. Dibelius: Aufsätze zur Apostelgeschichte. Hrsg. v. H. Greeven (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T., N. F. 42). Göttingen, ²1953. – E. Dinkler: Zur Geschichte des Kreuzsymbols, Ztschr. f. Theologie und Kirche 48, 1951, 148–172. – J. Dupont: Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents. (Analecta Lovanensia Bibl. et Orient. II, 17). Louvain, 1950. – Ders.: L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes, Ephemerides Theologicae Lovanienses 29, 1953, 289–327. – W. Eltester: Gott und die Natur in der Areopagrede, Neutest. Stud. f. R. Bultmann, 1954, 202–227. – H. Fuchs: Tacitus über die Christen, Vigiliae Christ. 4, 1950, 65–93. – J. Irmscher: Zum *Διάταγμα Καίσαρος* von Nazareth, Ztschr. f. d. Ntl. Wiss. 42, 1949, 172–184. – Ph.-H. Menoud: Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie, Rev. d'hist. et de philos. rel. 33, 1953, 21–36. – Ders.: Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes, Neutest. Stud. f. R. Bultmann, 1954, 148–156. – Ders.: Le plan des Actes des Apôtres, New Testament Studies 1, 1954/5, 44–51. – R. Morgenthaler: Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis. 1. Teil: Gestalt, 2. Teil: Gehalt. (Abh. z. Theol. d. A. u. N. T. 14 und 15). Zürich, 1948. – M. Pohlenz: Paulus und die Stoa, Ztschr. f. d. Ntl. Wiss. 42, 1949, 82–104. – W. Schmid: Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Areopagiten in Athen, Philologus 95, 1943, 79–120. – G. Schrenk: Urchristliche Missionspredigt im 1. Jahrhundert, Studien zu Paulus (=Abh. z. Theol. d. A. u. N. T. 26), Zürich 1954, 131–148. – M. H. Sheperd: A Venture in the Source Analysis of Acts, Munera studiosa ed. by M. H. Sheperd and S. E. Johnson, Cambridge 1946, 91–105. – H. F. D. Sparks: The Semitisms of the Acts, Journ. of Theol. Stud. N. S. 1, 1950, 16–28. – E. L. Sukenik: The Earliest Records of Christianity, Americ. Journ. of Archeology 51, 1947, 351–369. – Ph. Vielhauer: Zum „Pauli-

nismus" der Apostelgeschichte, Ev. Theol. 1950/51, 1–15. – A. Vögeli: Lukas und Euripides, Theol. Ztschr. 9, 1953, 415–438[1]).'

Gemäß dem früher Gesagten[2]) soll in diesem Zusammenhang nur von der Arbeit an den außerchristlichen Zeugnissen für das Urchristentum und der Apostelgeschichte die Rede sein. Die Inschrift von Nazareth, die unter der Überschrift *Διάταγμα Καίσαρος* Anweisungen gegen Gräberbeschädigung gibt[3]), hat J. Irmscher unter Heranziehung der ganzen bisherigen Literatur noch einmal sehr sorgfältig untersucht. Er zeigt zunächst, daß die aus der Zeit zwischen 50 und 100 n. Chr. stammende Inschrift nicht eine amtliche Urkunde, sondern nur den Auszug aus einer solchen wiedergibt, und daß die Bedrohung des Grabfrevels mit Todesstrafe weder im römischen noch im hellenistischen Recht eine Parallele hat; es muß sich also um ein provinziales Ausnahmegesetz handeln, das aber durch nichts auf ein bestimmtes historisches Ereignis verweist. Da nun nur nachgewiesen ist, daß die Inschrift aus Nazareth an den Sammler *geschickt* worden ist, nicht aber, daß sie aus Nazareth *stammt*, besteht keine Sicherheit, daß sie in Nazareth lokalisiert werden muß. J. vermutet, daß die Inschrift aus Samarien stamme, das schon länger als Galiläa direkter römischer Verwaltung unterstand, und daß das Edikt auf ein politisches Delikt zurückgeht. Das sind natürlich bloße Vermutungen, aber es ist von neuem erwiesen, daß die Inschrift mit dem Begräbnis Jesu nichts zu tun haben kann und darum als Quelle für die Geschichte des Urchristentums ausscheide[4]).

Eine neue Quelle für die Geschichte des Urchristentums glaubt E. L. Sukenik entdeckt zu haben. Auf einigen Ossuarien, die in einem jüdischen Grab bei Jerusalem 1945 ausgegraben wurden, begegnet der Name *Ιησους* einmal mit *Ιου*, ein anderes Mal mit *αλωθ* verbunden; auf dem Ossuar mit der zweiten Inschrift finden sich außerdem vier mit Holzkohle aufgetragene Kreuze; nach Münzfunden ist das Grab nach der Mitte des 1. Jhdts. n. Chr. nicht mehr benutzt worden. S. sucht nun nachzuweisen, daß die beiden mit *Ιησους* verbundenen Worte Klagebezeichnungen sind und daß das Kreuz auch sonst bereits zu jener Zeit ein Zeichen für Christentum war, und folgert daraus, "that we have in this tomb the earliest records of Christianity in existence" (365). Obwohl S. vereinzelt Zustimmung

1) Unerreichbar blieb mir: N. B. Stonehouse: The Areopagus Adress, London 1949.

2) Th. R. N. F. 14, 1942, 156.

3) Zur früheren Literatur s. Th. R. N. F. 14, 1942, 159 ff.

4) Gerner, Art. Tymborychia, Pauly-Wissowa, Real-Encyklopaedie d. class. Altertumswiss., 2. R. 14, 1, 1943, 1742 ff. läßt die Frage des Zusammenhangs der Inschrift mit den neutest. Berichten über die Auferstehung Jesu völlig offen.

fand[1]), haben andere nachzuweisen gesucht, daß die griechischen Zusätze zu dem an sich so häufigen Jesusnamen durchaus auch ohne Bezugnahme auf Jesus erklärt werden können, und daß das Kreuzeszeichen keineswegs auf christliche Denkmäler beschränkt sei[2]). Entscheidend hat aber E. Dinkler den Nachweis geführt, daß diese Ossuare aus keinem Grunde mit christlich gewordenen jüdischen Familien in Zusammenhang gebracht zu werden brauchen. Die mit Jesus verbundenen Worte *Ιου* und *Αλωθ* lassen sich durch Parallelen als Eigennamen und damit dem Usus gemäß als Patronymika erklären[3]), so daß hier also zwei weitere Träger des Namens Jesus bestattet sind. Was das Kreuz anbetrifft, so weist D. nach, daß Kreuze auf jüdischen Inschriften häufig begegnen[4]), und er möchte im Anschluß an biblische und spätjüdische Zeugnisse für eine Signierung mit dem letzten Buchstaben des althebräischen Alphabets, der Kreuzform hatte, das Kreuzzeichen als Zeichen der Zugehörigkeit zu Jahwe und damit auch Schutzzeichen interpretieren. Diese *Deutung* des jüdischen Kreuzeszeichens bedarf doch wohl noch einer stärkeren Sicherung, als sie in diesem Zusammenhang gegeben werden konnte; der Nachweis aber, daß die Ossuar-Inschriften von Talpioth kein frühes Zeugnis für das Bekenntnis zu Jesus Christus sind, dürfte zwingend erbracht sein.

So bleibt von den außerchristlichen Quellen für die Geschichte des Urchristentums nach wie vor der Bericht des Tacitus über die Beteiligung der Christen am Brand von Rom im Jahre 64 (Ann. XV, 44) der einzig wesentliche. M. Dibelius hatte, wie früher berichtet[5]), in seiner Abhandlung über „Rom und die Christen im 1. Jahrhundert" die Annahme vertreten, daß die römischen Christen überhaupt nicht wegen Brandstiftung, sondern wegen des *odium humani generis* angeklagt und verurteilt worden seien, was freilich nicht ganz überzeugen konnte. Während

1) So P. B. Bagatti, Resti Christiani in Palestina anteriori a Costantino? Riv. di Archeologia Crist. 26, 1950, 117 ff.; O. Moe in dem mir unzugänglichen Aufsatz: De äldste mindesmerker om Kristendommen, Erevna 1949.

2) H. R. Willoughby, Journ. of Bibl. Lit. 68, 1949, 61 ff.; H. J. Jansen, Notes on the Ossuary Inscriptions of Talpioth, Symb. Osl. 28, 1950, 109 f. (die von J. vorgeschlagenen Wortbedeutungen sind aber sehr unwahrscheinlich); J. Munck, Hat das Judentum den Namen *IOY* (Jehu) gebraucht? Stud. Theol. 5, 1951 (1952), 167 ff. (macht wahrscheinlich, daß *IOY* ein Eigenname ist).

3) Muncks Deutung von *Ιου* auf „Jehu" gemäß einer römischen jüdischen Inschrift ist aber wahrscheinlicher als Dinklers Deutung auf den Genitiv von *Ἰάς*, welcher Eigenname in Ägypten bezeugt ist. S. Eitrem, Symb. Osl. 27, 1949, 144 f. will beide Eigennamen nach den Papyri als apotropäisch deuten.

4) Eine numismatische Ergänzung bietet E. Stauffer, Ztschr. f. d. Ntl. Wiss. 43, 1950/51, 262.

5) Th. R. N. F. 17, 1948, 49 f.

F. W. Clayton in einem wenig ergiebigen Aufsatz sich mit der Auskunft begnügt, daß Tacitus absichtlich mehrdeutig berichte und daß man darum aus seinem Bericht über die Vorgänge keine genaue Auskunft erhalten könne, hat H. Fuchs den ganzen Text, dessen Faksimile er dankenswerterweise beifügt, von neuem einer gründlichen und die Diskussion auswertenden Untersuchung unterzogen. Er scheidet sorgfältig sicher Feststellbares von nur Vermutbarem und kommt dabei zu folgenden Resultaten: Nero hat selbst die Christen als Brandstifter beschuldigt, Tacitus hat aber nicht an ihre Schuld geglaubt; als Gegenstand des Bekennens der ergriffenen Christen kommt nur der christliche Glaube in Betracht. Dagegen gilt für Tacitus offenbar der Vorwurf des *odium generis humani* als erwiesen, das Vorhandensein dieser verwerflichen Gesinnung zeigt sich in *flagitia* der Christen; die Absonderung von der Umwelt erscheint als Menschenhaß, wobei ein einst gegen die Juden erhobener Vorwurf auf die Christen übertragen wurde. F. weist auch noch einmal nach, daß Tacitus die von der römischen Menge gebrauchte Bezeichnung der Christen als Chrestiani als irrtümliche Bezeichnung wiedergibt und in die richtige Form verbessert. Die ganze Untersuchung zeigt daher, daß zur Zeit des Brandes von Rom die Christen bereits eindeutig als von den Juden unterschiedene religiöse Gruppe in Rom bekannt waren, daß aber das *vulgus* sich über das Wesen dieser Gruppe nicht im klaren war und gerade darum die gegen Geheimreligionen üblichen Vorwürfe gegen die Christen erhob. Und auch das ist unzweifelhaft, daß die römischen Christen bereits als wirkliche „Bekenner" mit Qualen belegt wurden, deren Art freilich auch F. aus dem verderbten Text nicht sicher eruieren konnte. Doch hat F. durch seine umsichtige Untersuchung wesentlich dazu beigetragen, daß der Text des Tacitus seine wichtige Rolle als erstes sicheres Zeugnis für die Existenz einer vom Judentum völlig getrennten christlichen Gemeinde wieder erhält.

Zur Hauptquelle für die *Geschichte* des Urchristentums, der Apostelgeschichte, ist in den letzten Jahren nur *ein* neuer wissenschaftlicher Kommentar erschienen, der von F. F. Bruce. Freilich kann man dieses Buch nur im Hinblick auf die sprachliche und profangeschichtliche Problematik des Textes einen Kommentar nennen; denn hier werden dem Leser alle notwendigen Hilfen geboten. Im übrigen fehlt der Auslegung nicht nur jegliche historische Kritik, sondern auch jegliche theologische Problematik. Nach B. ist die Apostelgeschichte ca. 62 gegen Ende der zweijährigen Gefangenschaft des Paulus in Rom geschrieben; mit dem Galaterbrief besteht keine Differenz betreffs des Apostelkonzils, weil Gal. 2 1 ff. mit der Apg. 11 30 erwähnten Reise zusammenfällt und die Apg. 15 erzählte Apostelzusammenkunft später stattfand als die Gal. 2 berichteten Ereignisse. Betreffs des Aposteldekrets sagt B. dann freilich

nur, daß Paulus ihm nicht widersprochen haben würde; damit wird natürlich die Frage einfach umgangen, ob Paulus wirklich an diesem Dekret beteiligt war, das er in 1. Kor. nicht voraussetzt. Eine kritische Frage wie die bekannte Differenz zwischen Josephus und der Apostelgeschichte in der Datierung des 5 36 genannten Theudas wird durch die Annahme zweier verschiedener Personen namens Theudas beseitigt, und zu dem hellenistischen Sprichwort vom Ausschlagen wider den Stachel 26 14 wird zugegeben, daß dieses Sprichwort aramäisch nicht belegt sei, aber diese Tatsache wird mit der Bemerkung beiseite geschoben, daß es dieses Bild natürlich in jeder Landwirtschaft treibenden Gesellschaft gebe. So kann man aus diesem Kommentar geschichtlich und theologisch schwerlich etwas lernen.

Äußerst dankenswert ist dagegen die umfangreiche Übersicht über die zwischen 1940 und 1950 veröffentlichte Literatur zur Apostelgeschichte von J. Dupont. Die sehr sachliche Berichterstattung, die naturgemäß vieles bespricht, was auch in meinen früheren Berichten besprochen worden ist, beschränkt sich aber nicht auf Inhaltsangaben, sondern nimmt auch sehr selbständig zu den einzelnen Fragen Stellung. Eine Datierung der Apostelgeschichte vor das Jahr 64 hält D. dann für möglich, wenn nachgewiesen werden kann, daß Lukas einen Ur-Markus benutzt hat; betreffs der Annahme von schriftlichen Quellen für den ersten Teil der Apostelgeschichte ist D. recht skeptisch; für die Cornelius-Erzählung vertritt D. (73f.) die beachtliche Annahme, die sich teilweise mit der Anschauung von M. Dibelius berührt[1]), daß in dem Bericht Apg. 10/11 die beiden Probleme der Zulassung der Heiden in die Kirche und der Beziehung von Juden und Heiden in der Kirche in verschiedenen Abschnitten des Berichts sich finden und nicht vermischt sind (10 1–8. 18–26. 29b–48a; 11 1. 11–18 auf der einen Seite; 10 10–16; 11 2–10 auf der anderen Seite), und schließt daraus, daß hier zwei nicht zusammengehörige Überlieferungsströme zusammengeflossen sind. Bei der im übrigen streng konservativen Einstellung des Verf. ist auch seine Forderung wichtig, bei der Frage nach der Theologie der Apostelgeschichte die Schichten zu sondern und die Anschauungen der Tradition von dem Sinn zu scheiden, den ihnen jeweils der Verf. gibt. D.s Literaturübersicht bietet so dem sorgfältigen Leser reiche Anregungen.

Daß die Apostelgeschichte vom selben Verfasser stammt wie das Lukasevangelium, kann kaum bestritten werden; dagegen ist es seit langem ein Problem, in welcher Weise die Apostelgeschichte ursprünglich an das Lukasevangelium anschloß, da der heutige Anfang der Apostelgeschichte sich

1) S. Th.R. N. F. 18, 1950, 28.

mit dem Ende des Lukasevangeliums überschneidet, und da darüber hinau zwischen den Darstellungen der Himmelfahrt in beiden Schriften nich leicht auszugleichende Widersprüche bestehen. Die an sich sehr wahr scheinliche Annahme, daß der Anfang der Apostelgeschichte durch die Ein fügung des Himmelfahrtsberichts erweitert und dabei zerstört worde sei[1]), hatte H. Sahlin dahin erweitert, daß ursprünglich Lk. 24 49 a Apg. 1 6 angeschlossen habe und daher beide Bücher ursprünglich ei literarisches Ganzes gebildet hätten. Doch hatte Sahlin diese These durch aus unzureichend begründet[2]). Ph.-H. Menoud hat nun in einer Unter suchung über die Himmelfahrtsberichte im lukanischen Doppelwerk dies Vermutung mit sehr beachtlichen Argumenten aufgenommen. Er weis einerseits darauf hin, daß die in Apg. 1 3 begegnende Vorstellung von der vierzigtägigen Erdenaufenthalt des Auferstandenen weder in der übrige Apostelgeschichte noch sonst vor dem Ende des 2. Jahrhunderts begegnet er sucht andererseits im einzelnen zu zeigen, daß Lk. 24 50–53 und Apg. 1 1– eine Reihe sprachlicher und stilistischer Abweichungen von der sonstige Redeweise des Lukas aufweisen und einen guten Zusammenhang zwische Lk. 24 49 und Apg. 1 6 durchbrechen. Vielmehr sei ursprünglich das Wer Lukas-Apostelgeschichte eine Einheit gewesen, die bei der Kanonsbildun in zwei Teile geteilt wurde, wobei Schluß bzw. Anfang der beiden Teile an gefügt wurden. Diese These ist auf alle Fälle beachtlich[3]) und würde auc zu Lk. 1 1–4 gut passen. Freilich bleiben bei dieser Annahme doch noc einige Fragen offen, z. B. wie bei einem ursprünglichen Zusammenhan von Lk. 24 33 ff. und Apg. 1 6 ff. die Ortsangaben in Lk. 24 33 und Apg. 1 1 auszugleichen seien, und wie man sich bei der Annahme einer völligen Neu anfügung von Apg. 1 1–5 den zerstörten Zustand von Apg. 1 2 zu erkläre habe. Doch ist die These von dem ursprünglichen Zusammenhang de Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte durch Menoud auf alle Fäl in einer sehr erwägenswerten Form erneuert worden, bedürfte jedoch z ihrer Sicherung noch umfangreicherer sprachlicher, stilistischer und kanon geschichtlicher Untersuchungen über Lk. 24 und Apg. 1 im ganzen un über die Rezeption der Apostelgeschichte in den Kanon.

---

1) S. Th. R. N. F. 17, 1948, 9 Anm. 1. Der von Menoud, a.a.O., 151 Anm. gegebene Hinweis, daß auch M. Dibelius diese Interpolationshypothese vertret beruht auf einem Irrtum; Dibelius redet an der von M. genannten Stelle von d Aufnahme einer älteren Erzählung durch Lukas selbst.

2) Th. R. N. F. 18, 1950, 18.

3) Die sprachlichen Beobachtungen zu Lk. 24, 50–53 von P. Schubert, Th Structure and Significance of Luke 24, Neut. Stud. f. R. Bultmann, 1954, 168 sind zu wenig genau, um Menouds Feststellungen entkräften zu können.

Zwei neuere Arbeiten befassen sich mit dem Gesamtproblem der Apostelgeschichte. R. Morgenthaler will in seiner zweibändigen Untersuchung über „Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis" das Kompositionsgesetz des lukanischen Gesamtwerkes aufdecken, um daran das Wesen des lukanischen Zeugnisses zu erkennen. Der erste Band sucht zu diesem Zwecke nachzuweisen, daß Lukas als Künstler gearbeitet und allein von allen ntl. Autoren das Gesetz der Zweiheit bewußt als Kunstmittel angewandt habe. Die These wird mittels zahlreicher Listen für die Doppelung von Worten, Sätzen, Abschnitten und für die Zweiteiligkeit als Prinzip der Gesamtkomposition durchgeführt. Und der Verf. ist überzeugt, daß „unsere Untersuchungen ... auf allen Stufen nicht zu weit gegangen, sondern fragmentarisch geblieben" sind (195). Freilich wird der Leser auch bei größter Bereitschaft, auf die Argumente des Verf. zu hören, dieser Beweisführung nur mit großen Abstrichen folgen können. So bietet z. B. schon die zweite Liste „Etymologische Figuren" (18 f.) nicht nur eine Fülle von Redewendungen, die M. selber als aus Markus oder der Septuaginta übernommen charakterisiert, sondern darüber hinaus zahlreiche Beispiele, die durchaus nicht überzeugen (Lk. 1 42 und 2 21 muß die Figur erst zu diesem Zweck aus „westlichen" Zeugen in den Text gesetzt werden; Lk. 2 9 findet sich die Figur *ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν*, aber dieselbe Figur findet sich auch Mk. 4 41, und dort hat sie Lk. 8 25 beseitigt!; warum Lk. 14 20 *γυναῖκα ἔγημα* eine etymologische Figur sein soll, ist unerfindlich; und wenn Lk. 6 8 zum Markustext hinzugefügt hat *καὶ ἀναστὰς ἔστη*, so hat schon Markus häufig *ἀναστάς* mit folgendem Verbum finitum, und Lukas hat das nicht immer übernommen, vgl. Mk. 1 35). Daß „die Gegenüberstellungen von Mann und Frau den lukanischen Stil charakterisieren" (32), ergibt sich aus der Liste darum nicht, weil die Mehrzahl der Gegenüberstellungen aus der Septuaginta, Markus oder der Redenquelle stammt und sämtliche übrigen Belege aus der Apostelgeschichte sich ohne weiteres aus der Notwendigkeit des Geschichtsberichts erklären, so daß nur drei Evangelienbelege übrig bleiben (8 1 f.; 12 45; 14 26), die den Beweis nicht tragen können. Oder, um auf die „doppelten Abschnitte" einzugehen, so enthält die Liste S. 97/99 eine Fülle von Willkürlichkeiten (wer soll die beiden Jesaja-Zitate Lk. 3 4 ff. und 4 18 f. als Doppelabschnitte bemerken?; die je zwei Heilungen, Jesusworte und Sabbatstreitigkeiten in Lk. 5 12–6 11 sind einfach aus Markus übernommen; „2 mal ‚Jesus und die Frauen'" Lk. 7 36–8 3 entsteht nur durch die vom Verf. geschaffene Überschrift; wer wird die beiden Notizen von Martyrien Apg. 7 60 und 12 1 f. als „zwei Märtyrer" oder Apg. 11 19 ff. und 13 1 ff. als „zwei mal Antiochia" empfinden?). Und wenn anläßlich der „Abschnittskomposition" auf die vier Stationen der ersten Missionsreise hingewiesen wird, über die etwas be-

richtet ist, und hinzugefügt wird: „Unzweifelhaft ist auch noch auf an
deren Stationen allerhand vorgefallen. Lukas beschränkt sich auf dies
vier und kennzeichnet damit seinen Stil" (139), so wundert man sic
wirklich, woher der Verf. das so sicher weiß. Am verblüffendsten aber is
das vierte Kapitel über „Gesamtkomposition". Zum Beweis des Zweiheits
gesetzes dient hier nicht nur die Zweiheit von Lukas und der Aposte
geschichte, sondern auch eine geradezu phantastische Liste von angeb
lichen Parallelismen zwischen den „Jerusalemer Szenen" Lk. 1 5–4 13 un
19 45–22 53 (parallel soll z. B. sein: Symeon erwartet den Trost Israels
Joseph von Arimathia erwartet das Reich Gottes; Maria wickelt das Kin
in Windeln und legt es in die Krippe – Joseph bekleidet den Leichnam
Jesu mit einem Hemd und legt ihn in das Grab; der Zwölfjährige geh
zum Passah nach Jerusalem – Jesus ißt mit seinen Jüngern das Passah
Jesus tritt unter Pilatus und Herodes auf – Jesus wird von Pilatus un
Herodes verurteilt usw.!!). Es dürfte darum trotz der Sicherheit des Ver
berechtigt sein zu behaupten, daß M. nicht mehr bewiesen hat als de
Tatbestand, daß Lukas die Doppelungen liebt und darum gelegentlich a
Kunstform verwendet.

Nun will aber M. damit nicht eine literarische Besonderheit, sonder
eine für die geschichtliche und theologische Bewertung des Lukas en
scheidende Erkenntnis gewonnen haben. Darum sucht der zweite Ban
den „Gehalt" des lukanischen Geschichtswerkes herauszustellen und ha
delt darum zunächst von Lukas als Zeugen. Wollte Lukas Zeuge sein, s
mußte nach jüdischem Zeugenrecht sein Zeugnis „auf zweier oder drei
Zeugen Mund" beruhen, und „damit war als formales Ausdrucksprinzi
ein für allemal die Zwei- und Dreigliedrigkeit gegeben . . . Alles ande
wäre der Geschichte nicht angemessen gewesen" (8). Die Zweigliedrigke
des Lukas ist also der formale Ausdruck seiner Zeugnisabsicht: wo zw
Namen auftreten, handelt es sich „um den apostolischen Grundsatz d
Doppelbezeugung" (10), die geographischen Doppelnamen geben „de
Theophilus Sicherheit der Dinge im Sinn des Bezeugens" (11), durch d
lukanischen Doppelworte „entsteht eine Breite und damit auch eine *Siche
heit* der Erzählung, die allen Geschichtsschreibungen zu wünschen wäre
(12). Hände und Füße, Fleisch und Knochen im Auferstehungsbericht si
Doppelzeugnis, und „da es ja sosuzagen nichts gibt, was er nicht zweim
erzählt", wäre Lukas ein enormer Geschichtsfälscher, wenn es sich nic
um Doppelzeugnis handelte (22). Es braucht kaum bewiesen zu werde
daß Lukas sich nie auf das deuteronomische Gesetz von den zwei und dr
Zeugen beruft, und daß daher kein Leser die Absicht bemerken *konn*
daß hier Doppelzeugnis abgelegt werden sollte, ganz abgesehen v
der Frage, inwiefern die angeführten Doppelungen, selbst wenn es si

immer sicher um beabsichtigte Doppelungen handeln würde, dem Leser die Sicherheit der Erzählungen verstärken können.

Aber M. stellt nun auch noch ausdrücklich in einem umfangreichen 2. Kapitel die Frage nach der „Geschichtlichkeit des lukanischen Werkes". Hier wird zu zeigen versucht, daß Lukas mit den griechischen Geschichtsschreibern vertraut war und als Geschichtsschreiber arbeiten wollte; weil Lukas „ganz sicher die Fähigkeit gehabt hat, Geschichte zu schreiben", „können wir zu der lukanischen Geschichtsschreibung volles Vertrauen haben" (36). Das häufige Vorkommen von Tautologien bei den Semiten, die Möglichkeit, daß Jesus dasselbe Wort wiederholt gebraucht haben und daß er sein Leiden dreimal angekündigt haben kann, daß sich Ereignisse zweimal ereignet haben können, sollen begründen, daß die zahlreichen Dubletten des Lukas auf die Duplizität der Ereignisse zurückgehen, und „das lukanische Werk ist in allen seinen Formen eine Nachschöpfung der Formen, in denen die Geschichte selber einst Ereignis gewesen war!" (68f.). Freilich hat Lukas die Geschichte neu geschaffen, „und wenn und wo das lukanische Werk nun Neuschöpfung ist, da wird auch diese Schöpfung durch den Geist Gottes geschehen sein" (72). Solcher Argumentation gegenüber versagt freilich im Grunde jeder Einwand. Doch bleibt nun eben M. den Beweis völlig schuldig, daß wir in der Neuschöpfung des Lukas den Geist Gottes zu finden haben; und statt uns zu zeigen, inwiefern die Annahme semitischer oder griechischer Formen der Geschichtsschreibung uns veranlassen muß, der Berichterstattung des Lukas volles Vertrauen zu schenken, werden diese Behauptungen einfach hingestellt, und der Lukas-Kritik wird vorgeworfen, man habe „nach wie vor ein sehr großes Zutrauen zu seiner literarischen Gutenberg-Vernunft, ein sehr kleines aber zum Geiste Gottes" (74). Man wundert sich angesichts solcher apodiktischer Behauptungen dann nicht, daß ein 3. Kapitel die Unsinnigkeit der Lukas-Kritik mit der billigen Methode nachzuweisen sucht, daß die Resultate des einen Forschers denen des anderen widersprächen. Man komme eben mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft der Frage nach der Geschichtlichkeit des lukanischen Werkes überhaupt nicht bei, denn: „die Sache ist gestaltet, *darum* ist sie gut geschichtlich" (96). Die Frage, ob also die lukanische Geschichtsschreibung aus den Gesetzen menschlicher Begrenztheit und zeitgenössischer Schranken einfach herausfalle, hat allerdings M. sehr zu seinem Schaden überhaupt nicht gestellt. Wenn dann freilich der Verf. zum Schluß behauptet, er habe auf das Experimentieren mit den Texten Verzicht geleistet, weil es in den ntl. Texten „auf Leben und Tod geht, und zwar in einem letzten Sinne" (112), so kann man, ohne auf seine Verächtlichmachung „der Lukas-Kritik" weiter einzugehen, nur bemerken, daß er durchaus *auch* mit den Texten experimentiert, ja

sie durch die ihnen völlig von außen aufgezwängten Schemata verge waltigt. Und man muß abschließend sagen, daß hier der Forscher meint durch seine Konstruktion zwar nicht die Geschichte aus dem Geschichts bericht rekonstruieren zu müssen, wohl aber das Zeugnis dort in de Texten finden zu müssen, wo es nach dem Wortlaut der Texte einfac nicht steht. Weder die Einsicht in den geschichtlichen Charakter de Apostelgeschichte noch in ihr Zeugnis kann auf diese Weise wirklich ge fördert werden[1]).

Sehr wichtig für diese Einsicht ist dagegen die Sammlung der Arbeite zur Apostelgeschichte von M. Dibelius, die H. Greeven vorbildlich be treut hat. Hier sind nicht nur die schon früher besprochenen[2]) Unter suchungen wieder abgedruckt, sondern auch die erst 1949 nach dem Tod des Verf. erschienene Akademie-Abhandlung über „Die Reden der Apostel geschichte und die antike Geschichtsschreibung" sowie zwei im Nachla vorgefundene Kapitel aus nicht mehr ausgeführten größeren Werken übe die Literaturgeschichte des NT und über Paulus. Der Aufsatz über „Di Apostelgeschichte im Rahmen der urchristlichen Literaturgeschichte" bietet eine klare Zusammenfassung der Anschauungen von Dibelius übe den literarischen Charakter der Apostelgeschichte, wobei besonders zwe Feststellungen wichtig sind: in der Apostelgeschichte ist Lukas der Über lieferung gegenüber viel freier als im Lukas-Evangelium, er kann darum hier unter Verwendung seiner literarischen Fähigkeiten etwas Neues ge stalten und dabei „einen gewissen ‚Richtungssinn' der Ereignisse sichtba zu machen" suchen (166); ist diese Charakteristik durchaus überzeugend so scheint mir der Nachweis fraglicher, daß der Verf. der Apostelgeschicht in Kapitel 27 und 28 eine profane Schiffahrtsdarstellung benutzt habe, in die er die Hinweise auf Paulus und das „wir" erst einfügte. Denn dagegen läßt sich zum mindesten einwenden, daß gerade für diese Einfügung des „wir" keinerlei ausreichende Begründung geboten wird. Der andere nach gelassene Aufsatz über „Paulus in der Apostelgeschichte" ist in erste Linie von dem Bestreben geleitet, das leitende Motiv herauszustellen, vor dem aus der Verfasser der Apostelgeschichte den Paulus-Stoff gestaltet besonders darauf wird der Ton gelegt, daß die Breite der Verhörs-Bericht in Kapitel 22–26 sich daraus erkläre, daß der Verfasser Paulus als Vorbil der Verteidigung des christlichen Glaubens darstellen und seinerseits der christlichen Glauben gegen den Vorwurf der politischen Gefährlichkei

1) Vgl. auch die kritischen Bemerkungen von E. Käsemann, Verkündigung und Forschung 1950/51, 219 ff. und H. Conzelmann, Theol. Ztschr. 9, 1953, 304 ff. Die Replik von R. Morgenthaler gegen H. Conzelmann, Theol. Ztschr. 9, 1953, 467 f. ist durchaus nicht überzeugend.

2) Th.R. N.F. 14, 1942, 172 f.; N.F. 18, 1950, 20 f. 28 f.

verteidigen wollte. Das ist zweifellos richtig, man erwartet freilich in diesem Zusammenhang auch Ausführungen über die Richtigkeit oder zum mindesten die Besonderheit des Paulus-Bildes der Apostelgeschichte, doch ist offensichtlich dieser Aufsatz nicht mehr ganz ausgearbeitet worden.

Ergänzen daher diese beiden posthumen Aufsätze in der Hauptsache nur die in den früheren Arbeiten von Dibelius erkennbaren Einsichten, so bietet die Abhandlung über die Reden der Apostelgeschichte eine ausgereifte und sehr förderliche Untersuchung. D. geht aus von der Tatsache, daß der antike Historiker die Reden in sein Geschichtswerk einfügt nicht unter dem Gesichtspunkt der geschichtlichen Treue, sondern mit dem Ziel der Darbietung dessen, was der Redner in diesem Augenblick gesagt haben *könnte;* der antike Historiker nimmt darum, wie an Beispielen gezeigt wird, auch dann die wirklich gehaltenen Reden in seine Darstellung nicht auf, wenn ihm deren Wortlaut zugänglich war. Da nun der Verfasser der Apostelgeschichte in diesem Buch bewußt und unter Verwendung von Kunstmitteln gestaltet, ist zu fragen, welche Absicht er mit den vierundzwanzig seiner Erzählung eingefügten Reden verfolgt. Sieht man von den Reden ab, die durch die Situation jeweilen *gefordert* werden, so hat „Lukas" besonders auffällige Reden in Athen und Ephesus eingefügt, die nicht eigentlich auf den Hörerkreis dieser Szenen, sondern auf die Leser berechnet sind und zeigen, daß Lukas predigen will; die Reden des Paulus vor der Jerusalemer Volksmenge (22 1 ff.) und die des Petrus vor Cornelius (10 34 ff.) sind ebensowenig auf diese spezielle Situation berechnet, sondern alle diese an wichtigen Wendepunkten des Geschehens eingefügten Reden sollen dem Leser den „Richtungssinn" des geschilderten Geschehens aufzeigen. Daneben bietet „Lukas" in den Missionsreden der Apostel, in der Stephanusrede und der Rede des Paulus vor Festus theologische Verkündigung, die mit der Tradition der antiken Geschichtsschreibung nichts zu tun hat. Und es ergibt sich also, daß „Lukas" die Reden nicht genau in die Situation einpaßt, sondern unabhängig von geschichtlichen Zusammenhangserwägungen frei gestaltet, um auf diese Weise zu verkündigen; und es ergibt sich weiter, daß diese Reden „nicht als Quellen für Gedanken und Worte der Redner" verwendet werden dürfen, gerade darum, weil „Lukas doch in einem höheren Sinn auch beim zweiten Werk blieb, was er beim ersten gewesen war: Evangelist" (158). Diese grundsätzliche Untersuchung ist für das Verständnis der Apostelgeschichte darum von großer Bedeutung, weil sich zeigt, daß Lukas zwar einerseits in der Tradition der griechischen Historiker steht, aber andererseits dem Verkündigungscharakter der urchristlichen Tradition verhaftet bleibt. Und es ergibt sich daraus die Aufgabe, bei der Betrachtung der gesamten Apostelgeschichte wie ganz besonders auch der Reden nun im einzelnen Tradition,

literarische Motive und kerygmatische Zielsetzung zu sondern zu ve
suchen.

Dibelius hatte diese Aufgabe selbst für die Areopagrede in Angriff g
nommen, indem er diese Rede als christianisierte hellenistische Rede vo
der wahren Gotteserkenntnis zu erweisen suchte[1]). Dieser These h
W. Schmid widersprochen von der Voraussetzung aus, daß Paulus in d
von der Apostelgeschichte vorausgesetzten Situation einer zusammen
hängenden Darlegung seiner Lehre vor den Philosophen an die griechische
Vorstellungen von der rechten Gottesverehrung anknüpfen *mußte*, daß
die formalen Ansprüche der Hörer in Rechnung stellen *mußte*. Sch. stell
ferner fest, daß die Rede in ihrer überlieferten Form für heidnische Hör
wegen ihrer Kürze unverständlich sein mußte, und daß in einem mün
lichen Vortrag der Gedanke eingehender ausgedrückt werden mußte, da
die räumliche und zeitliche Trennung der Menschen die wahre Gotte
erkenntnis behindern mußte. Und Sch. fordert deshalb, durch Schlüss
aus der Aufgabe, die dem Paulus gestellt war, zu rekonstruieren, was i
der abgekürzten Wiedergabe der Rede durch die Apostelgeschichte fehl
Besonders zu Anfang der überlieferten Rede findet Sch. nur „Trümme
eines großzügigen Gedankenbaues" (107) und möchte einen Nachklang d
weggelassenen Ausführungen des Paulus bei Clemens Alexandrinus wiede
finden. Im Schluß der Rede aber sei das Hauptstück ausgefallen, Paulu
müsse hier auch die Zeugen für die Auferstehung genannt haben. So lass
sich aus den Trümmern der Rede in der Apostelgeschichte noch erkenne
daß sich Paulus in dieser Rede schonend mit der mittelstoischen Theol
gie auseinandergesetzt habe, Lukas habe die wenigen Trümmer gewisse
haft, aber ohne Verständnis gerettet. Liest man diese mit großer Gelehr
samkeit vorgetragenen Ausführungen, so weiß man nicht, ob man sic
mehr über die naive Zuversicht wundern soll, einen angeblich verlorenge
gangenen Text durch religionsgeschichtliche Analogien, logische Schlüss
und aus späten Weiterbildungen zu rekonstruieren, oder über die Naivitä
die dem Verfasser der Apostelgeschichte eine so unverständige Aneinande
reihung von Überlieferungstrümmern zumutet. Es geht ja wirklich nich
an, zu postulieren, was Paulus sagen *mußte*, und daraus zu folgern, was
gesagt habe. Hier fehlt nicht nur jede Untersuchung der Areopagrede i
Zusammenhang mit den anderen Reden der Apostelgeschichte, sonder
auch jede Überlegung, welchen Zweck Lukas wohl mit dieser Rede i
Rahmen seiner Darstellung verfolge. Aus dieser „Rekonstruktion" ist d
rum geschichtlich nichts zu lernen.

Wesentlich ernster zu nehmen ist die Auseinandersetzung, die G. Schren

1) S. Th.R. N.F. 14, 1942, 172.

der Abhandlung von Dibelius gewidmet hat[1]). Er sucht zu erweisen, daß die Heranziehung der Missionswissenschaft die Areopagrede als Ergänzung zu der schon vorher für Athen erwähnten Christuspredigt des Paulus (Apg. 17 17 f.) erkennen läßt. Paulus sucht die Philosophen auf ihrem Boden auf, kann dabei aber auch für die Vorstellungen von Gottes Bedürfnislosigkeit und von der Gruppierung der Völker durch Gott auf der ganzen Erde, ja auch für die „Gottnähe" des Menschen im Sinne der Gottebenbildlichkeit an atl. Wurzeln anknüpfen; außerdem erweisen der Bußruf am Ende der Rede, daß die als Anlehnung benutzten Gedanken nicht als endgültige Erkenntnis gedacht sind. Im Grunde zeige sich derselbe Grundaufriß der Gedanken wie in der Areopagrede auch 1. Thess. 1 9 f., und der Hinweis auf die Gottnähe des Menschen rechne deutlich auch mit der Gottentfremdung des Menschen. Es werde eben „dem Leser zugemutet, daß er wisse, hier wird nicht alles gesagt, was der Heidenpredigt aufgetragen ist" (145). Dieser Gedankengang ist darum beachtlich, weil hier die Frage nach der Tendenz des Schriftstellers bei der Gestaltung der Rede und nicht die Frage nach dem in jener athenischen Situation von Paulus Gesagten leitend ist. Und Sch. hat zweifellos darin recht, daß die Areopagrede den heidnischen Hörer auf seinem Boden treffen und zur Umkehr bringen will; und auch das ist natürlich unbestreitbar, daß der Schluß der Areopagrede im Rahmen der Apostelgeschichte voraussetzt, daß die Christusverkündigung der Apostel und auch des Paulus mehr umfaßt als die Andeutung Apg. 17 31. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß die Rede nicht nur die heidnischen Hörer auf ihrem Boden trifft und auch nicht nur ein missionarischer Anhang zu der sonstigen Christusverkündigung der Apostelgeschichte sein will, sondern daß in dieser Rede von der Gottesverwandtschaft des Menschen pantheistisch gesprochen wird, und daß der Leser durch nichts darauf aufmerksam gemacht wird, daß die Bußmahnung 17 30 diese dem NT fremde Anthropologie[2]) korrigieren will (1. Thess. 1 9 f. fehlt gerade dieser Gedankenkomplex völlig). So sehr Sch. die Einsicht in die Absicht des Verfassers der Apostelgeschichte bei der Einfügung dieser Rede gefördert hat, den Nachweis von Dibelius, daß die Rede theologisch ein Fremdkörper gegenüber der paulinischen Theologie und innerhalb des NT darstellt, hat er nicht widerlegen können.

M. Pohlenz hat dann auch von neuem nachgewiesen, daß Apg. 17 24–29 als ganzes eine heidnische Theorie von der natürlichen Gotteserkenntnis verwendet, deren pantheistische Gedanken theistisch gewendet werden.

1) Der Aufsatz von Sch. ist zuerst in der Festgabe für Th. Wurm „Auf dem Grunde der Apostel und Propheten", 1948, erschienen.

2) S. auch meine Bemerkungen in „Das Bild des Menschen im Neuen Testament", 1948, 52 ff.

Und er betont durchaus richtig, daß Paulus im Gegensatz dazu in Rm. die objektive Tatsache der natürlichen Gottesoffenbarung voraussetzt, nicht aber die subjektive Fähigkeit der Menschen zum Ergreifen dieser Offenbarung, und daß wir schwerlich dem Paulus eine solche Umstellungsfähigkeit zutrauen können. Freilich will P. dann nachweisen, daß die Rede in 17 26 f. durch die Betonung der räumlichen und zeitlichen Differenzierung der Völker auf die Gemeinsamkeit der natürlichen Gotteserkenntnis dieser so getrennten Völker hinweisen wolle als Voraussetzung für das allgemeine menschliche Gottsuchen. Aber diese Auslegung ist dem Text gegenüber genau so wenig überzeugend wie die von P. bekämpfte von Dibelius, der hier von dem Wechsel der Jahreszeiten und den Grenzen der bewohnten Zonen geredet wissen wollte.

Hier greift die Untersuchung von W. Eltester ein, der sich in der Gesamtauffassung von der Areopagrede als einem hellenistischen Text, der „nicht eine Wiedergabe paulinischer Gedanken" darstellt, an die Nachweise von Dibelius und Pohlenz anschließt. Sein besonderes Interesse gilt nun aber der eben genannten Differenz zwischen den Erklärungen dieser beiden Forscher, und E. stellt sich grundsätzlich auf die Seite von Dibelius, nach dem Apg. 17 26 f. „philosophisch" von der Gottesoffenbarung in der Natur rede, sucht aber dieses Verständnis im einzelnen anders auszuführen. In sorgfältiger Beweisführung weist er nach, daß Apg. 17 26 davon die Rede sei, daß Gott die Ordnung der Jahreszeiten angeordnet und die Grenzen der bewohnbaren Erde gegenüber dem feindlichen Meer festgesetzt hat und durch diese Wohltat der Schöpfung die Menschen veranlaßt, ihn zu suchen. Dabei sind besonders wichtig die Hinweise darauf, daß die Bändigung des im Meere sichtbaren Chaos durch Gott schon im AT neben die Festsetzung der Jahreszeiten gestellt wird[1]), daß Lk. 22 25 auch noch die Vorstellung vom Loskommen des Meeres in der Endzeit kennt und daß der in der Areopagrede hellenistisch formulierte Gedanke dieser in der Natur wirksamen Wohltaten Gottes ähnlich sich auch in 1. Clem. 20 zeigt. Diese Interpretation von Apg. 17 26 leuchtet durchaus ein, und es zeigt sich darin von neuem, daß die Areopagrede „als erstes Zeugnis am Anfang einer solchen Verbindung biblischen Schöpfungsglaubens und griechischer Weltfrömmigkeit im Bereich des Christentums" steht (226), und daß das Diaspora-Judentum eine der wesentlichsten Quellen dieses Denkens ist. Wenn E. dann freilich abschließend die Frage stellt, „ob Lukas nicht im Grunde ganz richtig hier die Art des Paulus gekennzeichnet habe" (227), indem er in einem Teil dieser Rede Gedanken frühchristlich-

1) Ob man als Beleg für die Gewalt Gottes über das Meer auch die Darstellung des siebenarmigen Leuchters auf dem Titusbogen heranziehen darf, scheint mir freilich nicht gesichert.

lissionspredigt verwendet, wie der Vergleich mit dem 1. Clemensbrief eigt, so dürfte das noch zu unvorsichtig formuliert sein. Denn einmal aben wir ja keinen Beleg dafür, daß Paulus selbst gerade diese Gedanken us der jüdischen hellenistischen Missionspredigt aufgenommen hat; und ann enthält die Areopagrede ja auch noch in 17 28 f. den Gedanken von er Gottverwandtschaft des Menschen, der auf alle Fälle dem paulinischen enken radikal widerspricht. Eine Untersuchung dieser Rede, die sämtche Motive sprachlich und ideengeschichtlich in ihrer Herkunft sichert nd von da aus eine überzeugende Gesamtdeutung und theologische Bertung der Rede gewinnt, steht noch immer aus.

Wenden wir uns der Frage nach den Quellen und literarischen Voraussetzungen der Darstellung in der Apostelgeschichte zu, so hatte M. Dibelius in einem Anhang zu seiner Untersuchung über die Reden der Apostelgeschichte den Bildungsanspruch des Verfassers der Apostelgeschichte auch mit der Anführung historischer Beispiele in 5 35 ff. und mit der Aufnahme ellenistischer Zitate in 17 28 und 26 14 belegt, die oft behauptete direkte bhängigkeit der Apostelgeschichte von Josephus aber mit Recht bestritten und die direkte Abhängigkeit von Euripides offen gelassen. A. Vögeli at dann nach einem allzu breiten Referat über die bisherige Forschung berzeugend nachgewiesen, daß die Annahme einer direkten Abhängigkeit der Apostelgeschichte von Euripides unnötig ist, wobei besonders die Feststellung überzeugt, daß das von Lukas verwendete Wort *θεόμαχος* Apg. 5 39) der Popularphilosophie geläufig war. Anhangsweise bietet V. ine Liste der behaupteten Anlehnungen des Lukas an literarische Vorilder, die aber alle nicht wirklich überzeugen.

Ist so eine Abhängigkeit der Apostelgeschichte von heidnischen und üdischen Schriftstellern nicht erweisbar (vielleicht mit einziger Ausnahme on 17 28), so ist eine starke Beeinflussung durch die Septuaginta unzweifelaft, wobei die Frage der Art dieser Beeinflussung noch nicht endgültig eantwortet ist. J. Dupont hat sich in seinem Aufsatz über den apologeischen Gebrauch des AT in den Reden der Apostelgeschichte die Aufgabe estellt zu ermitteln, in welchem Sinn der Verfasser der Apostelgeschichte n den von ihm eingefügten Reden atl. Zitate in seine Verkündigung einezieht. Er untersucht deshalb alle Zitate innerhalb der Reden, die atl. Texte auf Christus und die christliche Mission beziehen, und sucht besonders für viele Zitate nachzuweisen, daß der Verfasser der Apostelgeschichte abei den atl. Text in weiterem Umfang verwendet, als er ihn zitiert, und aß ein nach üblicher Auffassung für einen Nebengedanken angeführter tl. Text in Wirklichkeit christologischer Verkündigung diene (so ist z. B. n Apg. 13 22 im Zusammenhang der erbaulichen Nacherzählung der israetischen Geschichte davon die Rede, daß Gott *ἤγειρεν τὸν Δαυὶδ αὐτοῖς εἰς*

βασιλέα, und dabei wird Jes. 44 28 auf David bezogen, obwohl der Jesai Text von Kyrus redet; nach D. geschieht diese Verwertung des atl. Texte weil David als Typus des Christus gesehen sei). Die so dem Verfasser d Apostelgeschichte zugeschriebenen Sinngebungen der atl. Texte sind meh fach recht gewaltsam, und man wird die exegetischen Ausführungen D darum nur mit Kritik benutzen können. Wichtig ist aber der Nachweis, d die Apostelgeschichte grundsätzlich mit dem griechischen Text des A operiert und die atl. Texte ohne Rücksicht auf den Sinn des Origina messianisch interpretiert; und richtig ist auch, daß wir aus der christlich Verwertung der atl. Texte in der Apostelgeschichte erkennen können, w den Urchristen das AT dadurch aktuell wurde, daß sie darin Zeugnisse f Leiden und Auferstehung Christi und die erste Mission fanden. Die Arb von D. kann darum eine Hilfe sein bei der Aufgabe, die Beeinflussung d Denkens des Verfassers der Apostelgeschichte durch messianische Exege zu erkennen.

Daß die Septuaginta auch sprachlich die Apostelgeschichte aufs stärks beeinflußt hat, hat H. F. D. Sparks in einer sehr wertvollen Untersuchu gezeigt. Er weist zunächst nach, daß Torreys Annahme einer Übersetzu von Apg. 1–15 aus dem Aramäischen durch den Verfasser des ganzen Buch weder den Septuaginta-Charakter der atl. Zitate der ganzen Apostelg schichte noch besonders das durchgehende Vorkommen der Semitismen der *ganzen* Apostelgeschichte erklärt. Er weist andererseits darauf hin, d die Aramäismen innerhalb der Apostelgeschichte nicht alle denselb Charakter tragen, und daß die meisten gewollte Anklänge an die griech sche Bibel, Septuagintismen, sind. Diese These, die Sp. früher entspr chend für Lukas durchgeführt hatte[1]), dürfte zweifellos im wesentlich richtig sein, so daß sich daraus ergibt, daß man die Semitismen nicht z Aufdeckung von Quellen innerhalb der Apostelgeschichte verwenden kan Wenn Sp. dann freilich nachweisen möchte, daß innerhalb der Berich über die Paulusreise die Septuagintismen wesentlich schwächer bege nen, aber doch nicht ganz verschwinden, um den Leser daran zu erinner daß vom Geheimnis Gottes die Rede sei, so dürfte diese Motivierung ein sprachlichen Erscheinung der Phantasie entsprungen sein. Die Erkenntn der beiden Arbeiten von Dupont und Sparks, daß die atl. Zitate in d Reden der Apostelgeschichte durch ihren Septuaginta-Charakter geg eine aramäische Quelle für den ersten Teil der Apostelgeschichte sprech hat A. W. Argyle ebenfalls mit dem Hinweis darauf aufgenommen, d die Rede Apg. 2 14–37 nie ohne die dort verwendeten Zitate gewesen i daß diese Zitate darum nicht erst nachträglich aus der Septuaginta ei

1) The Semitisms of St. Luke's Gospel, Journ. of Theol. Stud. 1943, 129 ff.

efügt sein können, so daß diese Rede als ganze von Anfang an in griechi-her Sprache abgefaßt worden sein muß, was durchaus überzeugend ist. So wenig wie die Annahme einer aramäischen Quelle für Apg. 1–15 hat ch einer der sonstigen Versuche der Aufdeckung von schriftlichen Quellen n der Apostelgeschichte durchsetzen können[1]). Auch der neuste Versuch on M. H. Shepherd wird schwerlich viele Anhänger finden. Sh. geht selt-amerweise nicht von Beobachtungen am Text, sondern von zwei von außen erangetragenen Voraussetzungen aus; er verweist nämlich auf die im ukasevangelium zu beobachtende Sitte der blockweisen Benutzung von uellen und auf die Tatsache, daß die Apg. 11 28 erwähnte Hungersnot ohl 46/47 stattgefunden habe, was sich mit der Chronologie des Galater-riefes vereinbaren lasse. Von da aus folgert er, daß der Jerusalembesuch es Paulus anläßlich dieser Hungersnot chronologisch mit dem Act. 15 und Gal. 2) berichteten Apostelkonzilsbesuch zusammenfallen müsse, so-aß sich die beiden Berichte über eine Jerusalemreise des Paulus mit nach-olgender Missionsreise (11 27 ff. und 15 1 ff.) als Dubletten aus verschiede-en Quellen erweisen, die Lukas fälschlich hintereinander gestellt hat. Ist chon dieser Beweisgang völlig brüchig, weil weder die Datierung der Hungersnot unter Claudius noch der Dublettencharakter von 11 27 ff. und 5 1 ff. auch nur entfernt bewiesen sind, so sind die weiteren Annahmen rst recht völlig aus der Luft gegriffen: es sollen drei Quellen verwertet ein: eine palästinische Tradition mit Petrus als Mittelpunkt, eine helleni-tische Quelle mit besonderem Interesse für Personen und eine von Lukas tammende Paulusquelle; der Redaktor des Ganzen habe diese Quellen rei verwertet und in eine höhere Einheit zusammengefaßt. Alle diese An-nahmen sind völlig unbeweisbar und darum ohne Überzeugungskraft, und nan fragt sich vergeblich, welchen Nutzen für die geschichtliche Erkennt-nis solche willkürlichen Konstruktionen haben sollen.

Um die Hauptthese einer Zusammenarbeitung zweier Quellen in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte zu bekämpfen, hat P. Benoit wie-der auf die Annahme einer redaktionellen Bearbeitung der Apostelge-chichte zurückgegriffen. Er legt eine interessante Analyse der drei Sammel-berichte in Apg. 2 42 ff., 4 32 ff. und 5 12 ff. vor, aus der sich ergeben soll, daß alle drei Berichte in gleicher Weise in der Mitte durch eine den Zusam-menhang störende Einschiebung erweitert seien. Diese Einschiebungen ollen jeweils aus den anderen Sammelberichten stammen und sich durch nlukanische Wendungen verraten. Aber wenn auch diese Ausscheidungen len inneren Zusammenhang der Texte verbessern, so ist weder der sprach-ich unlukanische Charakter der angeblichen Einschübe nachgewiesen noch

1) S. Th.R. N.F. 14, 1942, 167 ff.; N.F. 18, 1950, 16 ff.

irgendwie das Motiv des Redaktors für diese Einschübe (die Sammel-
berichte sollen dadurch verstärkt werden!) verständlich gemacht. Die An-
nahme, daß die Sammelberichte die konkreten Nachrichten der Einzel-
berichte und Einzelskizzen verallgemeinern und daher keinen einheit-
lichen Charakter tragen, erklärt nach wie vor den Sachverhalt besser als
diese Überarbeitungshypothese, die ja auch nur für ein ganz kleines Stück
der Apostelgeschichte gelten würde.

Förderlicher als solche Quellen- und Bearbeitungshypothesen ist die
Untersuchung der die Gestaltung der Apostelgeschichte beherrschenden
Motive und theologischen Grundanschauungen. Hier hat Ph. Vielhauer
einen sehr beachtlichen Beitrag geliefert. Er stellt sich an sich nur die Frage,
inwiefern der Verfasser der Apostelgeschichte die Gedanken des Paulus in
den Paulusreden sachgemäß wiedergibt oder nicht; aber diese Unter-
suchung wird zu einer Konfrontierung der Theologie des Verfassers der
Apostelgeschichte selber mit Paulus. V. führt den Vergleich an vier Pro-
blemen durch. 1. In weitgehender Übereinstimmung mit Dibelius wird
nachgewiesen, daß die Areopagrede „eine hellenistische Rede von der
wahren Gotteserkenntnis" ist, und daß die Unwissenheit der Menschen
entschuldigt und der Mensch auf die natürliche Gotteserkenntnis zurück-
gewiesen wird; für Paulus aber ist die *theologia naturalis* Mittel zum Erweis
der menschlichen Schuld. V. sieht die Ursache für diese fundamentale
Differenz in der Beseitigung der Christologie in der Heidenpredigt des
Paulus innerhalb der Apostelgeschichte. 2. Nach V. stellt die Apostel-
geschichte das Verhältnis des Paulus zur jüdischen Religion zu positiv dar
(Apg. 21 24 als Motivierung des von Paulus übernommenen Nasiräats-
Gelübdes und die Beschneidung des Timotheus 16 3 seien geschichtlich un-
möglich), verweist nie auf die paulinische Lehre von der Gesetzesfreiheit
als Begründung der Feindschaft der Juden gegen Paulus, versteht die
paulinische Antithese „Gesetz-Christus" nicht und reduziert die Recht-
fertigung negativ auf die Sündenvergebung. Der grundsätzliche Kampf des
Paulus gegen das Gesetz als Heilsweg und die Aufhebung des Gesetzes
durch den Tod Jesu, wie Paulus sie lehrt, sind vergessen. 3. Die Christo-
logie der Apostelgeschichte steht der adoptianischen Christologie der Ur-
gemeinde näher als der Präexistenzchristologie des Paulus; wenn Apg. 1
16 ff. und 26 22 f. an paulinische Aussagen anklingen, so beruht das auf ge-
meinsamer Übereinstimmung mit der Anschauung der Urgemeinde, wäh-
rend die Heilsbedeutung des Kreuzes in der Apostelgeschichte völlig fehlt.
4. Auch die Eschatologie fällt nach V. in der Apostelgeschichte völlig aus
und während bei Paulus Gegenwart und Zukunft des Heils paradox gleich-
zeitig sind, ist die Naherwartung in der Apostelgeschichte verschwunden
und die Gegenwart zur Zeit der fortschreitenden Missionierung der We-

geworden. Nur auf diesem Hintergrund ist die Entstehung der Apostelgeschichte überhaupt möglich, „dieses Unternehmen . . . ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund und als Symptom eines uneschatologisch und weltförmig gewordenen Christentums" (14). Und V. folgert daraus, daß der Verfasser der Apostelgeschichte „mit den Voraussetzungen seiner Geschichtsschreibung nicht mehr im Urchristentum, sondern in der werdenden frühkatholischen Kirche" steht (15).

Man wird nicht bestreiten können, daß V. mit seiner These, daß der Paulus der Apostelgeschichte mit dem Paulus der Briefe nicht identisch ist, recht hat, und daß er die theologischen Anschauungen der Apostelgeschichte weitgehend sachgemäß geschildert hat. Aber seine Darstellung ist von Übertreibungen nicht frei, und dadurch wird der Gegensatz zwischen Paulus und der Apostelgeschichte überscharf gezeichnet. So ist es natürlich richtig, daß der Verfasser der Areopagrede „aus der Heidenpredigt des Paulus die Christologie eliminiert" hat (5); aber so sehr man daraus folgern muß, daß die Areopagrede mit der paulinischen Theologie unvereinbar ist, so wenig ist damit schon die christologische Anschauung der ganzen Apostelgeschichte vollständig beschrieben. Und wenn V. weitergehend sagt, daß die Heilsbedeutung des Kreuzes in der Apostelgeschichte völlig fehle, so kann man schon Apg. 3 13–15 und 13 27–29 kaum anders interpretieren, als daß hier vom gottgewollten Leiden und von der Verherrlichung des Gottesknechts und „Anführers des Lebens" die Rede sei; und wenn V. das als urgemeindliche Theologie bezeichnet, so besteht kein Recht, diese Anschauung als nicht dem Verfasser der Apostelgeschichte gemäß anzusehen. Und Apg. 20 28 heißt es, daß Gott die Kirche durch sein eigenes Blut erworben habe, und es ist durchaus willkürlich, diesen Text wegzuerklären mit dem Hinweis darauf, daß er „textlich unsicher" sei[1]). Stimmt es daher nicht völlig, daß der Tod Jesu „für Lukas *kein* Heilsereignis"[2]) sei, so kann man zwar nicht bestreiten, daß diese Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Lukas im Vergleich zu Paulus und vielen anderen ntl. Schriften stark in den Hintergrund tritt, aber „eine absolute Divergenz" besteht hier nicht. Oder, um ein anderes Beispiel zu nehmen, so gesteht V. selber zu, daß die Eschatologie an den Rand getreten ist; aber das bedeutet nicht, daß die Naherwartung geschwunden ist, wenn sie doch noch „als Motiv der Bußmahnung" begegnet (3 20. 26 und 17 30 f.), und daß die Abfassung der Apostelgeschichte selber ein Zeichen dieser Enteschatologisierung darstellt, da die Apostelgeschichte zweifellos nicht „historisch zuverlässiger Bericht über die Zeugen Jesu und ihr Zeugnis von Jesus" (14)

1) So Vielhauer in einer Verteidigung seines Aufsatzes in Ev. Theol. 12, 1952/3, 482.

2) So Ph. Vielhauer, Ev. Theol. 12, 1952/53, 482.

sein will, sondern durch den Beweis des „Richtungssinnes der Ereignisse" (Dibelius) Gottes Wirksamkeit hinter der Mission aufzeigen und damit für das Kerygma werben will. Man wird darum die Ausführungen Vielhauers nicht ohne Kritik benutzen können, aber er hat einen wichtigen Schritt in der Richtung auf eine dringend erwünschte Darstellung der Theologie der Apostelgeschichte getan.

Auch Ph.-H. Menoud hat in zwei Aufsätzen Beiträge zum Verständnis dieser Theologie gegeben. Äußerst überzeugend weist er in seinem Beitrag zur Bultmann-Festschrift nach, daß die übliche Einteilung der Apostelgeschichte in einen Urapostel-Petrus-Teil und einen Paulus-Teil der Absicht des Verfassers sicher nicht entspricht. Vielmehr will die Apostelgeschichte nach 1 8 die Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem bis Rom schildern, und dementsprechend ist das Apostelkonzil der Wendepunkt der Darstellung; denn mit diesem Ereignis ist die Ausdehnung des Evangeliums auf alle religiösen Menschengruppen vollendet, und die sogenannte 1. Missionsreise des Paulus (Apg. 13. 14) gehört in diesen Teil der Darstellung durchaus hinein. Mit dem Apostelkonzil aber beginnt die geographische Ausdehnung des Evangeliums bis Rom, und hier tritt nun Paulus als der einzige Evangeliumszeuge an die Stelle der Vielheit der apostolischen Zeugen des 1. Teils. Diese Einteilung ist nun freilich nicht streng beweisbar, aber doch sehr einleuchtend, und sie hilft nicht nur, die Einheitlichkeit der paulinischen Missionstätigkeit nach dem Apostelkonzil im Sinne des Lukas zu erkennen, sondern sie beweist auch, wie grundlegend der Gedanke der Ausbreitung des Evangeliums bis nach Rom als der Hauptstadt des Imperiums für den theologischen Sinn der Darstellung der Apostelgeschichte ist.

Einen weiteren Beitrag zu der Aufdeckung dieses theologischen Sinnes möchte Ph.-H. Menoud mit seiner Untersuchung der Rolle der Eucharistie in der Apostelgeschichte liefern. Er untersucht alle Texte, die nach seiner Meinung Hinweise auf das Herrenmahl enthalten (Apg. 2 42. 46; 16 34; 20 7–11; 27 33–36), und erschließt aus ihnen, daß die Eucharistie von den ersten Anfängen der Kirche an gefeiert worden ist und mit einem Mahl *verbunden* war, daß Lukas aber davon nur selten und andeutend redet, weil er das Christentum als das wahre Judentum schildern wollte und darum den typisch christlichen Ritus verschweigen mußte. Das ist nun freilich eine sehr fragliche These. Denn daß eine Eucharistie-Feier *neben* einem gewöhnlichen Mahl bestanden habe, läßt sich aus Apg. 2 42. 46 und 20 7 ff. in keiner Weise erschließen, und daß Arkandisziplin zum Verschweigen des Ritus Veranlassung gegeben habe, ist ebenso unbewiesen. Und wenn M. die Rettung des Eutychos (Apg. 20 10) als Zeichen dafür deutet, daß Christus als Lebensspender bei der Eucharistie anwesend ist, so ist das

öllig in den Text eingetragen. Wird man in allen diesen Punkten M. da-
um nicht folgen können, so hat er doch richtig herausgestellt, daß für
ukas die Eucharistie einen freudigen Charakter trägt, daß darum aber die
Beziehung der Feier auf denTod Jesu keineswegs gefehlt zu haben braucht,
a ja der Tod Jesu im Lichte der Auferstehung gesehen wird. Aber auch
iese Erkenntnis könnte volle Sicherheit nur gewinnen im Zusammenhang
iner noch zu schreibenden Darstellung der theologischen Anschauungen
er Apostelgeschichte als ganzer.

Anthropologie der Geschlechter

Philosophische Bemerkungen zum Stand der Diskussion

Von Erwin Metzke

Vorbemerkung

Von verschiedenen Ausgangspunkten her sind heute Diskussionen in Gang
ekommen, die ein genaueres Durchdenken der Grundlagen einer Anthro-
ologie der Geschlechter erfordern. Vor allem die Erörterungen über die
tellung der Frau in der gegenwärtigen Wandlung der gesellschaftlichen
elt kommen immer wieder an einen Punkt, an dem die Frage brennend
ird, wie weit wir uns über das Wesen und den Sinn des Mann- und Frauseins
lar sind. Die Schwierigkeiten, auf die eine solche Grundlagenklärung stößt,
ind freilich nicht gering. Das liegt nicht allein daran, daß die Versuche, die
eschlechtliche Differenzierung zu erklären, ins Unergründliche geführt
aben; schon Kant hat von einer „Aussicht ins Unabsehliche" gesprochen,
ie sich hier „eröffnet"; darin kann sich vielmehr bezeugen, daß wir uns
inem Urphänomen nähern. Erschwerend ist vor allem, daß das philosophi-
che Durchdenken des ganzen Problems der Geschlechter noch immer in den
nfängen steckt. Diese fehlende philosophische Klärung macht auch die
inzelwissenschaftliche Arbeit unsicher, die also keineswegs als solche schon
it ihren „Tatsachenfeststellungen" den festen Boden abzugeben vermag,
on dem man ausgehen könnte, um zu begründeten Aussagen zu gelangen.
ie Lage ist schwieriger. Das macht sich bei jedem Schritt bemerkbar, mit
em wir versuchen, in diesem Fragenfeld zu einer Orientierung zu kommen.

Aus der ins Unübersehbare gehenden Literatur zur Anthropologie der Geschlech ter, über die bisher in der Theologischen Rundschau noch nicht berichtet worden is können hier nur wenige, der Art und dem Rang nach sehr verschiedene Bücher un Studien ausgewählt und auch nur soweit berücksichtigt werden, als sie geeignet er scheinen, den Stand der Diskussion in seinen leitenden und vielleicht auch weite weisenden Fragestellungen sichtbar zu machen. Schon eine solche immer strittig Auswahl ist schwierig, weil sich in dem zur Erörterung stehenden Themenbereic wie in kaum einem anderen, ein Schrifttum ausgebreitet hat, bei dem wisser schaftliche und außerwissenschaftliche, oft genug auch – nicht zuletzt infolge de Vernachlässigung durch die philosophische Kritik – pseudowissenschaftliche Au sagen merkwürdig ineinander verfließen. Überdies drängen ständig aktuelle Nöt und Aufgaben praktischer Lebensgestaltung, die ungeduldig Antwort fordern, i die theoretische Besinnung hinein. Viele Fragen, wie z. B. die sexual-ethischen kön nen hier nur berührt werden. Sie verlangen eine gesonderte Erörterung. Ebens wäre über die Soziologie der Geschlechter noch ausführlicher zu berichten. Auch da was bereits in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg im Zusammenhang mit der al gemeinen Erneuerung der philosophischen Anthropologie, wenn auch unausdrück lich, für die Grundlegung einer Anthropologie der Geschlechter an vorbereitende Erkenntnissen, vor allem durch Max Scheler, philosophisch gewonnen worden is bedürfte einer eigenen über den hier gesteckten Rahmen hinausgehenden Da stellung.

Es soll mit den folgenden Bemerkungen nur eine erste, noch ganz vo läufige Schneise in ein sehr verwirrendes und schwer zu durchdringend Problemdickicht geschlagen werden.

Literatur: Franz Arnold: Sexualität und Menschenwürde in theologischer We tung, Universitas 1954, Heft 9, S. 943 ff. – Cornelia Maria von Asch van Wiji Zweisam ist der Mensch (deutsche Übersetzung). München 1952. Verlag Kaise 92 S. – Bernhard Bavink: Kampf und Liebe als Weltprinzipien, Mann ur Weib als ihre Symbole. Iserlohn 1952. Silvia-Verlag. 167 S. – Simone de Bea voir: Le deuxième sexe. Paris 1949. Gallimard, deutsche Übersetzung unt dem Titel: Das andere Geschlecht, Sitte und Sexus der Frau. Hamburg 195 Rowohlt-Verlag. 752 S. – F. J. J. Buytendijk: Die Frau – Natur, Erscheinun Dasein. Köln 1953. Verlag Bachem. 309 S. – Helene Deutsch: Psycholog of women a psychoanalytic interpretation. New York I 1944, II 1945. 399 S 480 S. Deutsche Übersetzung: Psychologie der Frau. Bern 1948. Verlag Hube 350 S. – Ehe und Eherecht, Heft 12 der Reihe Kirche im Volk, Beiträge v Heinrich Greeven u. a. Stuttgart 1954. Kreuz-Verlag. 78. S. – Gertrud v le Fort: Die ewige Frau, Die Frau in der Zeit, Die zeitlose Frau. München 195 78.–82. Tausend. Köselverlag. 157 S. – Josef Fuchs: Die Sexualethik des heilig Thomas von Aquin. Köln 1949. Verlag Bachem. 329 S. – Elisabeth Hah Partnerschaft, ein Beitrag zum Problem der Gleichberechtigung von Mann u Frau (Berichtsheft der Sektion IV des Lutherischen Weltbundes). Hannover 195 Laetare-Verlag. 83 S. – Charlotte von Kirschbaum: Die wirkliche Frau. Züri

1949. Evangelischer Verlag. 96 S. – Philipp Lersch: Vom Wesen der Geschlechter. München 1947. Erasmusverlag. 124 S. – Margaret Mead: Sex and temperament in three primitive societies. New York 1935. 335 S. – Male and female, a study of the sexes in a changing world. New York 1949. 477 S. – Ernst Michel: Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechter. Stuttgart 1948. Klett-Verlag. 242 S. – Ders.: Das Ehe- und Geschlechterproblem in neuer Sicht. Universitas 1951, Heft 4, S. 385 ff. Heft 5, S. 505 ff. – José Ortega y Gasset: Über die Liebe. Meditationen. Stuttgart 1954. 47.–52. Tausend. Deutsche Verlagsanstalt. 223 S. – Otto A. Piper: Die Geschlechter. Ihr Sinn und ihr Geheimnis in biblischer Sicht. Hamburg 1954. Furche-Verlag. 400 S. – Adolf Portmann: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. Basel 1944, 2. Aufl. 1951. Verlag Schwabe. 147 S. – Mathilde Vaerting: Wahrheit und Irrtum in der Geschlechterpsychologie. 2. Aufl. Weimar 1931. Verlag Lichtenstein. 260 S. – Weitere Literatur im Text.

1.

Es ist nicht unbekannt, aber in seiner Tragweite noch keineswegs hinreichend bedacht, daß die abendländische Philosophie in ihrer vom antiken Denken herkommenden Tradition den Menschen in einer eigentümlich ungeschlechtlichen Weise zu verstehen pflegt: Bestimmung und wahres Wesen des Menschen scheinen mit dem Geschlechtsunterschied nichts zu tun zu haben; dieser Unterschied wird vielmehr entsprechend der leitenden Definition des Menschen als eines durch Vernunft ausgezeichneten Lebewesens (animal rationale) dem Animalischen zugerechnet.

Die Selbstverständlichkeit, mit der das faktische Mann- und Frausein als unwesentlich oder als bloße Trübung des reinen übergeschlechtlichen Vernunftwesens abgewertet wird, ist erstaunlich. Denn zu allen Zeiten hat das Verhältnis der Geschlechter das menschliche Sinnen in Spannung gehalten und Schrifttum und Dichtung bis in ihre höchsten Zeugnisse hinein mit substantiellem Gehalt erfüllt. Die Sprache selbst bringt uns mit ihrer fundamentalen Unterscheidung der Nomina in verschiedenen „Genera" das alle Bereiche der Vorstellungen durchdringende Rätselvolle des Geschlechtsunterschieds ständig in Erinnerung [1]).

Merkwürdig ist, daß sich auch in der christlichen Tradition die gekennzeichnete Grundauffassung nicht wesentlich geändert hat. Denn im biblischen Zeugnis wird die Grundform des Menschseins durch die Tatsache bestimmt, daß der Mensch als Mann und Frau geschaffen ist (1. Mose, 1 27) [2]).

---

1) Am tiefsten ist diesem Verhältnis zwischen dem natürlichen und dem grammatischen Geschlecht wohl Jacob Grimm in einem großen und reichen Kapitel seiner „Deutschen Grammatik" nachgegangen.

2) Für ein neues und genaueres Durchdenken der biblischen Aussagen über Mann und Frau sind die systematischen Ausführungen von Karl Barth in seiner

Das auffallende Ausbleiben einer dem biblischen Zeugnis voll entsprechenden Entfaltung der Anthropologie der Geschlechter mag darin seinen Grund haben, daß das Einströmen spätantiken, vor allem neuplatonischen Gedankenguts in die christliche Lehrbildung das Konkret-Kreatürliche spekulativ entwertete und so zwangsläufig am leibhaften menschlichen Gegenüber vorbeidenken ließ[1]). Karl Barth hat in seiner großen Dogmatik, im Zusammenhang seiner theologischen Begründung der Anthropologie, darauf hingewiesen, daß das Fortwirken dieser Art des Denkens, das über die ursprüngliche „Zweiheit der menschlichen Existenz" hinwegsieht, vielleicht auch damit zusammenhänge, daß die „Studierstube" der abendländischen Theologie und Philosophie lange die Klosterzelle gewesen sei; von der in ihr sich ausbildenden „Ich-Spekulation in Abwesenheit des menschlichen Du" aber habe man sich dann auch später und außerhalb der Klöster nicht losmachen können.

Dogmatik III, 2, insbes. 344 ff. u. II, 4, insbes. 127 ff. wesentlich geworden. Von der durch Karl Barth erarbeiteten Basis aus hat Charlotte von Kirschbaum in unmittelbarem Anschluß an die Texte des Alten und Neuen Testaments eine „evangelische Lehre von der Frau" zu entwickeln gesucht s. Lit.-Verz. In ähnlicher Richtung weist das Buch von M. C. van Asch van Wijk, s. Lit.-Verz. Zur Weiterführung der Diskussion über die biblischen Grundlagen im Zusammenhang mit den Fragen nach der Auswirkung der „Gleichberechtigung" in der rechtlichen Neuordnung vgl. E. Hahn, s. Lit.-Verz. u. H. Greeven in Ehe und Eherecht s. Lit.-Verz. Vgl. auch den Band „Frau im Beruf", der aus der Arbeit der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien hervorgegangen ist, Hamburg 1954. Furche-verlag. 207 S.

1) Selbst bei Thomas von Aquin tritt prinzipiell keine Umorientierung ein. An der auf Aristoteles zurückgehenden Lehre von der Frau als defizienter Zufallserscheinung – femina est mas occasionatus – wird festgehalten (Summa theol. I 92, 1). Zur bleibenden „Androzentrik" seiner Gesamtauffassung vgl. die Gesamtdarstellung, die Josef Fuchs gegeben hat s. Lit.-Verz. Daß in der Marienlehre und Marienverehrung entscheidende Ansatzpunkte enthalten sind, die gerade in der kathol. Tradition in anderer Richtung weisen, ist vor allem durch Gertrud von le Fort neu ins Licht gerückt worden s. Lit.-Verz. Aber die „Mariologie" selbst ist, wor auf Gertrud von le Fort auch hinweist, begreiflicherweise nicht an der Anthropologie der Geschlechter, sondern lediglich an der heilsgeschichtlichen Stellung und Wirkung Marias interessiert. Das zeigt auch der instruktive Bericht zur „Marianischen Literatur der Gegenwart" in „Welt des Buches", Literarische Beihefte zu Herderkorrespondenz I, 1 1954 S. 1 ff. Daß sich heute jedoch innerhalb der katholischen Theologie ein vertieftes Verständnis für die Fragen einer Anthropologie der Geschlechter entfaltet, das nicht nur viele herkömmliche Schranken überwindet sondern auch die christliche Gesamttradition neu sehen läßt, zeigt beispielhaft ein Aufsatz von Franz Arnold. S. Lit. Verz.

Aber auch das neuzeitliche, nicht spezifisch philosophische, sondern positivistisch-wissenschaftliche Denken faßt den Menschen ungeschlechtlich auf. Mit welcher Sorgfalt ist die wissenschaftliche Psychologie den verschiedenen Typendifferenzierungen der Aufmerksamkeit oder des Wahrnehmens nachgegangen! Der in das Leben so tief hineingreifende Unterschied von Mann und Frau aber erscheint nur ganz am Rande oder nur anhangsweise, wie man sich noch heute – trotz der Wandlung, die durch die Entwicklung charakterologischer und anthropologischer Fragestellungen seit dem Beginn des Jahrhunderts eingetreten ist – durch einen Blick in die psychologischen Lehrbücher und die Grundwerke der wissenschaftlichen Anthropologie, auch der philosophisch fundierten, überzeugen kann. Der seit der Renaissance die Jahrhunderte durchziehende Strom psychologischer Erfahrungen in den Essays zur Lebenskunst und Lebenskunde, in den Memoiren und in der Literatur überhaupt, in der sich das ganze Gewicht, das die Frage nach dem Wesen der Geschlechter für das Verständnis des Menschen besitzt, unmittelbar aufdrängt, hat die „Schulpsychologie" nicht zufällig an sich vorbeifließen lassen. Sowohl die Einengung des Seelischen auf das Bewußtsein wie die Orientierung an den exakten Naturwissenschaften schloß sie in Schranken ein, die sie lange nicht zu durchbrechen vermochte. Auch die Anstöße, die Johann Georg Hamann, dieser freilich „sibyllinisch" genug, Wilhelm v. Humboldt und Friedrich Schleiermacher zu einem tieferen Durchdenken der Philosophie der Geschlechter gegeben haben, blieben unwirksam. Man spürte wohl, wie wenig man den hier andrängenden komplexen Aufgaben mit den gewohnten Methoden gewachsen war.

Ob schließlich die beanspruchte und als besonderer Vorzug empfundene methodische Neutralität der Wissenschaft gegenüber der Geschlechterfrage nicht bereits von einem sehr profilierten Vorverständnis des Menschen her bestimmt war, darüber hat man lange nicht reflektiert. Mit welcher Selbstverständlichkeit jedenfalls im alltäglichen Leben unser auch die Wissenschaft mitbestimmendes Vorverständnis vom Bild des Mannes her sein Gepräge hat – bis zur Gleichsetzung von Mann und Mensch, wie sie im französischen Sprachgebrauch von l'homme sich bekundet –, das tritt schon durch die Tatsache hervor, daß es keine besondere Männerfrage, wohl aber eine Frauenfrage gibt und daß auch die Emanzipationsbestrebungen der Frau sich an der Norm männlicher Lebensgestaltung haben orientieren müssen, um überhaupt wirksam zu werden. Sie suchten ihre Gleichberechtigung durch den Nachweis gleichen Könnens zu begründen. Es scheint, daß selbst dort, wo die Frau in ihrem Anderssein anerkannt worden ist, sie diese Anerkennung lediglich als das abweichende, andere Geschlecht, als Moment in einem schon vom Mann bestimmten Ganzen erfahren hat. Es droht hier freilich ein simplifizierendes Vorurteil nur durch ein anderes ausgetrieben zu werden, wenn

gesagt wird, nur weil sie nicht war wie der sich als Maßstab des Menschseins setzende Mann, zog sie sein Interesse auf sich. Nicht immer ist überdies die männliche Perspektive so einseitig negativ sichtbar geworden wie in SCHOPENHAUERS Essay „Über die Weiber". Seine oft zitierte Bewertung der Frau als sexus sequior, „das in jedem Betracht zurückstehende zweite Geschlecht" darf deshalb nicht als „typisch" verallgemeinert werden[1]). Bei GOETHE, bei SCHILLER, bei W. v. HUMBOLDT ist gerade in der Gegenüberstellung der Geschlechter die Wertakzentuierung eine durchaus differenzierte und abwägende. Die verschiedenen und sehr entgegengesetzten Beurteilungen und Bewertungen sind nur als Momente eines sehr verwickelten, keineswegs einlinigen oder gar geradlinigen geschichtlichen Prozesses begreifbar, in dem sich das Gesamtverhältnis zwischen den Geschlechtern, das immer ein Wechselverhältnis bleibt, ständig formt und umformt.

Aber diese Erkenntnis der Perspektivität und Relativität unserer Urteile über das andere Geschlecht, die es nicht mehr erlaubt, über das Wesen der Geschlechter zu sprechen, ohne kritische Vorfragen zu stellen und ohne sich auf das jeweils leitende Vorverständnis und damit auf bestimmte, häufig nicht eingestandene Voraussetzungen sowohl des alltäglichen wie des philosophischen Verständnisses von Mann und Frau zurückzubesinnen, – diese Erkenntnis hat zugleich viele überkommene Vorstellungen und verfestigte Meinungen in Bewegung gebracht und den Raum für ein neues Durchdenken des Fragenbereichs einer Anthropologie der Geschlechter geschaffen.

2.

Die Forderung, alle gewohnten Begriffe und Kategorien, die im Reden über das Wesen der Geschlechter verwandt werden, kritisch zu überprüfen, hat kein Buch so radikal ausgesprochen wie das SIMONE DE BEAUVOIRS „Le deuxième sexe"[2]), das der holländische Anthropologe und Psychologe BUYTENDIJK das bedeutendste Werk nennt, das über die Frau geschrieben worden sei. In sehr zielbewußten psychologischen und soziologischen, historischen, mythengeschichtlichen und literaturkritischen Analysen, die sich auf ein vielfältiges, aber zum Teil recht willkürlich ausgewähltes Material stützen und allzu häufig Grenzfälle verallgemeinern, sucht die philosophische Mitarbeiterin SARTRES zu zeigen, wie die Stellung der Frau dadurch bestimmt sei, daß die Welt „immer dem Mann gehört hat". Auch das, was als spezifisch weiblich gilt, beruhe nicht auf Naturgegebenheiten, nicht auf „Hormonen", auch nicht auf einer „mysteriösen Wesenheit" der Frau, sondern auf der

1) Die seltsam primitiven Äußerungen des unglücklichen OTTO WEININGER in „Geschlecht und Charakter" 25. Aufl. 1923 sind nicht mehr diskutabel.

2) S. Lit. Verz.

durch die Jahrhunderte hindurch bestehenden und bis heute wenig veränderten „Situation" der männlichen Vormachtstellung in der Geschichte. Diese Situation sei es, die die Frau nicht zu Unabhängigkeit und einer eigenen Lebenswelt gelangen lasse. Nicht einmal eine Gegenwelt habe sie auszubilden vermocht, sondern es sei bei mehr oder weniger ohnmächtigen und zusammenhanglosen Protest- und Revoltehandlungen, Abwehr- und Auflehnungsakten oder hoffnungslosen narzißtischen, erotischen und mystischen Selbsterlösungsversuchen geblieben. Immer sei die Frau abhängig vom männlichen Urteil und von männlicher Bewertung gewesen.

Auch wo der Mann die Frau zum Ideal erhoben hat, ist das für S. DE B. nicht etwa ein Hinweis darauf, daß hier der Mann eine Korrektur an der Absolutsetzung seiner eigenen Position vornimmt, sondern selbst in der Verherrlichung bleibe die Frau für den Mann Verkörperung des Andersseins, durch das er sein eigenes Selbstsein suche und entdecke, bestätige und bestärke[1]). „Er legt in sie, was er fürchtet und wünscht, was er liebt und haßt." Ob sie Salome oder Beatrice, Pandora oder Athene, Verführende oder Helfende, Sklavin oder Idol ist, „nie hat sie selbst ihr Los erwählt". Der „statische" Mythos vom Ewig-Weiblichen aber verewige diese Situation, er ersticke die konkret-geschichtlichen Erfahrungen und das eigene Urteil von vornherein durch eine starre Kollektiv-Vorstellung. S. DE B. will deshalb gegenüber der einseitigen Herrschaft des männlichen Prinzips das Gleichgewicht nicht dadurch herstellen, daß sie nun Eigensein oder Eigenwelt der Frau tiefer zu erfassen sucht. Denn in eine nur weibliche Sonderwelt des Hauses, der Familie, der Ehe, suche der Mann seit je die Frau einzuschließen. Es bleibe deshalb auch ohne Wirkung, daß ihr alle Berufe geöffnet würden, solange die Ehe als die ehrenvollste „Karriere" gilt. Ziel müsse vielmehr sein, das reine Menschsein jenseits des Mann- und Frauseins zu gewinnen.

In der von S. DE B. vertretenen „existentialistischen Ethik" ist die ganze Frage nach dem Wesen der Geschlechter also ebenso suspendiert wie in der idealistisch-rationalistischen Tradition, nun nur ganz bewußt und ausdrücklich. Es geht ihr um die Befreiung des autonomen Subjekts, das in Mann und Frau in gleicher Weise nichts ist als das, was der Mensch jeweils aus sich macht und als was er sich entwirft. Es gibt hier überhaupt kein dem Entwerfen des Lebens vorgegebenes Sein. Auch die biologischen Gegebenheiten gehören zu den existentiellen Komponenten der „Situation", sind also nicht ein Unabänderliches, sondern offen bleibende Möglichkeiten, die der Mensch jeweils ergreifen oder auch nicht ergreifen kann. Es sei eben dies das Geheim-

1) Es liegt nahe, hier an C. G. JUNGS Lehre von der anima- und animus-projektion zu denken, womit freilich SIMONE DE BEAUVOIRS eigene Konzeption zugleich einen kritischen Stoß erfährt, der die Grundposition trifft.

nis des männlichen Primats, daß der Mann das Leben, das die Frau gebären wiederholt, transzendierend riskiert. Gerade von aller vorgegebenen Realität der „Natur" wie der „Tradition", gilt es sich im Sinn dieser Konzeption los zulösen und abzustoßen, um als Mensch frei zu werden. Dieser Befreiung abe sei ein wirkliches Gelingen nur dann gegeben, wenn sie nicht durch eine indi viduelle, sondern durch eine „kollektive" Aktion erfolge. Es gebe kein Garantie der Freiheit als die Arbeit „allein" in einer „sozialistischen Welt". Die Frage nach dem Wesen von Mann und Frau verliert in dieser Sicht nich nur ihr Gewicht, sie erscheint als rückständig.

Wie weit dieser kritische Auflösungsprozeß die Substanz des menschliche Lebens in sich selbst und in seinem konkreten Gegenüber von Ich und Du an greift und wieweit er zugleich einer mechanistisch-nivellierenden Gleich berechtigung Vorschub leistet, die mit rigoroser Konsequenz aus gleiche Rechten gleiche Pflichten macht, das wird von der existentialistischen Posi tion her nicht mehr gefragt. Auffallend ignoriert werden auch die Erfahrun gen, die der Mensch mit seinem radikalen Souveränitätsanspruch gemach hat, und die die Frage fordern, ob nicht die rücksichtslose Destruktion alle Vorgegebenen, die kein Geheimnis stehen läßt, anstatt auf einen Existenz grund, ins Grundlose führt.

3.

Unberührt von solchen Bedenken gegenüber der existentialistischen Sich freilich bleibt der Zweifel, ob sich über das „Wesen" von Mann und Frau über haupt etwas aussagen läßt, das nicht von Simone de Beauvoirs Angriffe auf die „Mythen" getroffen wird. Gewiß, es hat nicht allein in der Wel mythischer Vorstellungen, in der die Zweiheit eines männlichen und weib lichen Weltprinzips vielfach wiederkehrt, sondern auch in der Geschichte de abendländischen Denkens Ansätze zu einer metaphysischen Anthropologi der Geschlechter gegeben: sehr deutlich von Paracelsus an, der entgegen den „alten scribenten", die Mann und Frau „gleich sehen", bereits ihre ver schiedenen Seins-„wurzeln" und Lebens-„welten" vom Boden seines ärzt lichen Erfahrens aus zum Bewußtsein zu bringen sucht, über W. v. Hum boldt, der der Selbsttätigkeit als dem Kennzeichen des Männlichen die Empfänglichkeit als eigentümlich weiblich entgegenstellt (ungeachtet seines „Ideals reiner und geschlechtsloser Menschheit"), bis hin zu Bachofen, de im Weibe das erdhafte Bewahren, den „stofflichen Urgrund" und im Mann das tathafte und aktive Lebensprinzip konkretisiert sah[1]). Wie eine vorweg

1) Fr. Seifert hat deshalb von der „Wiederentdeckung der metaphysischen Be deutung des weiblichen Prinzips" durch die „chtonische Metaphysik des 19. Jahr hunderts" gesprochen, Handbuch der Philosophie, Beitrag Charakterologie 1929 S. 44.

aufende, selbst existenzbezogene Antwort auf die existentialistischen Thesen esen wir heute Feuerbachs Formulierung: „das wirkliche, existierende ch ist nur weibliches oder männliches Ich, kein geschlechtsloses Das, denn er Geschlechtsunterschied . . . ist ein Mark und Bein durchdringender, allgegenwärtiger, unendlicher, nicht da anfangender, dort endender Unterschied", – wenn es Feuerbach auch keineswegs gelungen ist, seine These zureichend philosophisch zu entfalten. Im 20. Jahrhundert hat vor allem Ludwig Klages der Metaphysik der Geschlechter durch seine irrationalistische Lebenslehre neue Impulse gegeben, wobei er seine bekannte, zugespitzte, ganz unpolare Antithese von Leben und Geist in nicht gerade klärender Weise mit der Geschlechterpolarität in Verbindung gebracht hat.

Aber diese mehr oder weniger metaphysischen Deutungen haben vor allem nfolge ihres romantisch-spekulativen Einschlags Kritik erfahren. Schon im 19. Jahrhundert wurde diese Kritik durch den historischen Materialismus in bestimmter Richtung radikalisiert. Für ihn sind Lebensform und Eigenbewußtsein von Mann und Frau nicht einfach durch das Geschlecht gegeben, sondern wesentlich durch die geschichtliche Situation bestimmt, die wiederum von der jeweiligen wirtschaftlichen Struktur der Gesellschaft abhängt. So haben bereits August Bebel[1]) und Friedrich Engels[2]) auf die geschichtliche und gesellschaftliche Stellung der Frau in besonders eindringlicher Weise die Aufmerksamkeit gelenkt. Ihre Vorarbeit ist es, an die später beispielsweise M. Vaerting[3]) und auch Simone de Beauvoir anknüpfen.

Kann man also überhaupt von zeitlos bleibenden Eigenschaften sprechen, die jeweils nur dem Mann oder der Frau zukommen, oder gar von metaphysischen Wesenheiten oder „Urmächten" des Männlichen und des Weiblichen? Sind die Unterschiede nicht lediglich historisch bedingt und durch bestimmte Verhältnisse des jeweiligen gesellschaftlichen Lebens erklärbar? Gilt beispielsweise Geduld nicht lediglich deshalb als weibliche Tugend, weil der Frau gerade die Arbeiten zugemutet werden, die Geduld verlangen? Margaret Mead[4]) hat auf einer Südseeinsel einen primitiven Stamm festgestellt, bei dem die Frau die sonst den Männern zugesprochene aktiv-agressive Rolle spielt. Aber auch im Taglicht der Geschichte sehen wir, wie bestimmte, als weiblich geltende Eigenheiten der Lebensweise (beispielsweise in der Kleidung) ihren angebbaren geschichtlichen Ursprungsort haben und keineswegs von Natur aus selbstverständlich sind. Der Soziologe fragt offenbar nicht ohne Grund, ob es nicht wesentlich von den wechselnden gesellschaftlichen Funktionen und Aufgaben abhängt, welche Möglichkeiten in

1) „Die Frau und der Sozialismus", 1883; 50. Aufl. 1910.
2) „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates" 1884.
3) S. Lit.-Verz.
4) S. Lit.-Verz.

Mann und Frau jeweils entwickelt werden. Simone de Beauvoir kann i
ihrer Abwehr aller Reden von Naturgegebenem und Naturgewolltem, das nu
zur Tarnung und Entschuldigung bestimmter fragwürdiger Zustände dien
geradezu von der Frau als einem „Zivilisationsprodukt" sprechen. Sie weich
von der marxistisch-soziologischen Kritik nur insofern ab, als sie auf d
„existentielle Intrastruktur", die noch unterhalb des soziologisch und psych
logisch Feststellbaren liegt, zurückzugehen sucht. Sie radikalisiert also noc
einmal die soziologische Kritik, indem sie die letzte Wurzel im Menschsei
selbst fassen will. Erst der aller Seinsbestimmtheit souverän vorausgehend
Entwurf des Existierenden verleiht nach ihrer Meinung dem Geschlecht
charakter seinen Sinn. Es gibt in ihren Augen nichts, was vor solcher Sin
gebung einen Seinsgehalt hätte. Ein Mensch ist nichts anderes, als was er en
wirft, plant und tut.

Aber, so berechtigt die Skepsis gegenüber einer starren Zuordnung b
stimmter fester Eigenschaften zu Mann und Frau ist, so wenig darf doch d
Tatsache, daß es Männer und Frauen gibt, und daß wir den Menschen (un
geachtet seiner zweigeschlechtlichen Anlage, die ja überdies die Zweiheit en
hält und voraussetzt) in seiner konkreten Existenz nur als männlich od
weiblich kennen, in ihrer anthropologisch-philosophischen Bedeutung al
geschwächt werden, wenn man sich nicht von vornherein jedes tiefere Ve
ständnis des menschlichen Zusammenlebens versperren will. Auch der ex
stentialistisch verstandene Lebensentwurf stößt hier auf faktische Grenze
in der Existenz selbst. Simone de Beauvoir weiß um die „Verkrampfung"
in die eine Frau gerät, wenn sie nicht mehr Frau sein will. Freilich sieht s
darin wieder nur ein Zeichen, daß die Frau noch nicht als wirklicher Mens
befreit ist, sondern noch vom „Gefühl der Weiblichkeit verfolgt" wird. E
liegt S. de B. hier in ihrer schonungslosen Aufdeckung traditioneller Vorurtei
aber nicht selbst einem Vorurteil? Hält die von ihr bekämpfte These sie nic
in einer von der These abhängigen Antithese fest? Bleibt ihr Menschenbil
nicht orientiert an den in der männlichen Welt vorgeprägten „Idealen", so da
gerade das, was an ihrer Kritik berechtigt ist, schließlich ihre eigene Positio
mittrifft? In der Tat erscheint ihr Buch wie ein verspäteter Versuch, m
neuen (inzwischen schon wieder ein wenig abgenutzten) philosophische
Begriffen die alte programmatische, noch die männliche Norm übernehmend
Gleichberechtigung zu begründen, die von dem Wandlungsprozeß der g
schichtlichen Entwicklung bereits überholt ist.

Die heftigen Angriffe, die S. de B. nicht nur auf bestimmte herkömmlich
Ansichten über die Stellung der Frau, sondern schlechthin auf alles Sprech
von ihrem „Wesen" richtet, bringen aber jedenfalls, so sehr sie von der G
genkritik getroffen werden, zum Bewußtsein, wie wenig sicher die Basis is
von der aus bis in die Gegenwart hinein vom Wesen und Sinn der Geschlec

ter gesprochen wird und wie wenig man sich zumeist über die Möglichkeit solcher Aussagen Rechenschaft gibt.

4.

Versucht man, auf einen tragfähigen Boden zu gelangen, von dem her sich die anthropologischen Fragen nach dem Wesen der Geschlechter erörtern lassen, so liegt es nahe, von den wissenschaftlichen Erkenntnissen auszugehen, die in der Biologie vorliegen. Es pflegt sich zwar das Bedenken zu erheben, daß wir damit auf der animalischen Ebene, also unterhalb des Menschlichen stehen bleiben, aber die Biologie selbst hat gezeigt, vor allem durch A. Portmann[1]), daß sich das, was sie am Menschen erfaßt, als Strukturmoment in dem umfassenden ursprünglichen Zusammenhang des gesamten Menschenseins erweist, der als solcher auch erst dem biologisch Erfaßten seinen Ort und Sinn gibt. Damit ist gegenüber der Einseitigkeit sowohl des Biologismus wie des Soziologismus eine Grenze gesetzt. Die Natur im Menschen ist von ihrem Ursprung her immer schon Natur *des* Menschen. Sie läßt sich jedoch nicht in ein Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse und Entwicklungen auflösen. Es ist gerade wesentlich, daß sich ein Moment dieses natürlich-geschichtlichen Lebensganzen unseres Menschseins so exakt feststellen läßt, wie es in der Biologie geschieht, – wesentlich vor allem gegenüber dem Vorwurf, alles Reden vom Wesen der Frau sei nur traditionelles Vorurteil oder schöngeistiges Gerede. Es gilt zunächst, einen solchen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, der nicht nur eine Frage subjektiver Deutung ist. Daß die Frau dem Kind das Leben schenkt, ist ein solches Faktum; und es ist keine nur biologische Funktion. Die Natur selbst hat das Muttersein beim Menschen zu einem spezifischen seelischen Geschehen gemacht, indem sie den embryonalen Wachstumsprozeß innerhalb des Mutterleibes verkürzt und außerhalb weitergehen läßt, so daß nun nicht lediglich der leibliche, sondern gerade der seelische Kontakt und die seelische Atmosphäre zur entscheidenden Bedingung des Menschwerdens wird. Auch soziologische Untersuchungen und Beobachtungen an Hospitalkindern haben ergeben, welcher Verlust für den Menschen in seiner seelischen Entwicklung durch das Fehlen der mütterlichen Fürsorge

1) Grundlegend: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, 1944. S. Lit.-Verz. Durch umfassende vergleichende Erforschung postembryonaler Erscheinungen bei Warmblütern gelang es Portmann, die einzigartige Sonderstellung des Geburtszustandes des Menschen sichtbar zu machen und zugleich die gesamte Eigenart der menschlichen Daseinsform, das „Ganze des Humanen", in neues Licht zu rücken. Das Vorwort der 2. Auflage weist darauf hin, daß der Fortgang der Untersuchungen die zentrale Bedeutung des ersten nachembryonalen Lebensjahres für die Formung des werdenden Menschen nur noch „drastischer" hat hervortreten lassen.

entsteht. Die durch DESCARTES' Lehre von den zwei Substanzen zur Wirk
samkeit gekommene Auffassung, die den Menschen in Körpersein und Be
wußtsein zertrennt, hat für diese leibseelischen Zusammenhänge lange de
Blick versperrt. Sie hat sich auch das Verständnis dafür verbaut, daß da
Empfangen- und Gebärenkönnen der Frau, auch wenn sie selbst nicht Mu
ter wird, oder sich bewußt dieser Möglichkeit verschließt, für ihr ganze
Leben bestimmend bleibt und sie in einer ursprünglichen, nicht weiter ablei
baren Weise in die Aufgaben des Behütens, des sorgenden Pflegens und He
gens hineinwachsen läßt.

Wiederum wird man sich hüten müssen, daraus sofort kurzschlüssig z
folgern, daß die Frau etwa ihrem Wesen nach fürsorgender oder sozialer s
als der Mann und sich deshalb für alle pflegerischen Berufe besser eigne als e
Man wird ebensowenig etwa einfach dem Mann die Aktivität und der Fra
die Passivität zusprechen können, wie es noch bei HELENE DEUTSCH[1]), d
von der Psychoanalyse ausgeht, geschieht, wenn auch gewiß in einer sel
differenzierten Weise. Sie spricht genauer von den „passiv-masochistische
Tendenzen" (also den Tendenzen, im Sichunterwerfen, im Aufsichnehme
und im Genommenwerden Lust zu empfinden). Ihnen komme die Rolle ein
„zentralen Kerns" im psychischen Gefüge der Frau zu, – wie sich ja auch i
den sexuellen Beziehungen ein passives Verhalten zeige. Gewiß genügt es noc
nicht, demgegenüber darauf hinzuweisen, daß die Frau auch ihre Art de
Aktivität und ihre eigene Weise höchst lebendigen und rührigen Tätigsein
hat. Sondern darum geht es, daß jedes definitive Konstatieren von bestimm
ten, die Geschlechter unterscheidenden Eigenschaften,ob sie nun auf dete
minierende Triebmechanismen oder Naturanlagen zurückgeführt werden, de
spezifisch menschlichen Seinscharakter des Mann- und Frauseins verkenn
Die Verschiedenheit soll damit nicht erneut neutralisiert oder nivellie
werden; sie ist vielmehr nur davor zu bewahren, in unangemessener Weis
durch summarische Angabe dieser oder jener Beschaffenheiten bestimmt z
werden.

Wohl aber kommt in unmittelbarem Zusammenhang mit der Tatsache, da
die Frau leibhaft Leben schenken kann, der Mann aber nicht, der leibhafte
Konstitution besondere Bedeutung zu; von ihr aus, die nicht nur eine gleic
gültige Äußerlichkeit des Menschenseins ist (wie eine einseitig spiritualist
sche Tradition uns lehren wollte), sondern zu seinem Wesen gehört, tritt d
nicht beliebig verfügbare Gesamtsein und Gesamtverhältnis von Mann ur
Frau in ein neues Licht: bis in die Besonderheiten nicht nur des Bewegung
stils und des Lebensrhythmus, sondern auch bis in die Lebensziele hinei
Diese vom Leiblichen her (in einem tieferen und umfassenderen Sinn als n

1) S. Lit.-Verz.

em physischen) und zwar als geschichtliche Wirklichkeit sich zeigende Diffe-
enzierung bringt dann beispielsweise auch in den Beruf andere Akzente und
ine andere Atmosphäre, wenn eine Frau ihn ausübt, ohne daß man dennoch
on vornherein besondere Frauen- oder Männerberufe festlegen kann. Ge-
ade das prinzipielle Offensein aller Berufe enthält für die Frau die Aufgabe,
ie zumeist vom Mann vorgeprägte Berufsform und Berufswelt in eigener
Weise zu erfüllen, zu durchdringen und vielleicht zu verwandeln.

Solche Erwägungen öffnen zugleich, wenn auch zunächst nur sehr vor-
läufig, den Blick dafür, daß sich Mann und Frau als zwei verschiedene Mög-
lichkeiten des Menschseins begreifen lassen, die gleich „begnadet" sind und
deshalb gleiches Recht beanspruchen dürfen. Gerade das Nicht-Symmetri-
sche läßt dabei das unersetzbar Besondere und unverwechselbar Eigene der
Geschlechter in ihrem Sich-Entsprechen hervortreten. Diesem Nicht-Sym-
metrischen wissenschaftlich genauer nachzugehen, ist um so notwendiger, als
ihre Darstellung lange ein beliebtes Thema eines höchst fragwürdigen popu-
lären und pseudo-psychologischen Schrifttums gewesen ist, das hier unge-
stört von Kritik sich ausbreiten zu können glaubte und dabei zugleich das von
weither kommende Erbe romantischer Geschlechtermetaphysik (mit ihren
spekulativen Zuordnungen des Männlichen zum himmlischen Licht, zum
Geist und Bewußtsein, des Weiblichen zum erdhaften Dunkel, zum gebären-
den Leben und zum Unbewußten) in pseudowissenschaftliche Münze um-
setzte und rücksichtslos ausbeutete und verbrauchte.

Auch Bernhard Bavinks aus dem Nachlaß herausgegebenes Büchlein „Kampf und Liebe als Weltprinzipien, Mann und Weib als ihre Symbole", 1952, gelangt trotz der Fundierung durch biologische Erkenntnisse und trotz der Bemühungen um eine philosophische Synthese von „Natur" und „geistigen Werten" (und zwar speziell den in der christlichen Lehre enthaltenen „Werten") nicht über den Rahmen einer von zeitgebundenen Anspielungen und Polemiken durchsetzten) erbaulich-welt-anschaulichen Paränese hinaus; es wird dabei von den „männlichen und weiblichen Weltprinzipien" gesprochen, als handle es sich um die selbstverständlichsten Dinge der Welt.

Philipp Lersch[1]) hat schon vor einigen Jahren in der Erkenntnis des bis-
her von der wissenschaftlichen Psychologie Versäumten, aber auch im Wissen
um die Schwierigkeiten der Aufgabe, den Entwurf einer vergleichenden
Anthropologie der Geschlechter vorgelegt. Er ist von den Unterschieden im
leiblichen Erscheinungsbild, in den Ausdrucks- und Bewegungsformen aus-
gegangen, die z. B. bei der Frau mehr mittelpunktsgesammelt, mehr konti-
nuierlich fließend und schwingend, beim Mann mehr mittelpunktsflüchtig,
mehr intermittierend, stoßend und zielend seien. Er hat zugleich von den ver-
schiedenen Lebensaufgaben her die Verschiedenheiten des gesamten Lebens-

1) Vgl. Lit.-Verz.

horizontes und der Grundmotive der Daseinsthematik bei Mann und Frau zu erhellen gesucht. Er hat darauf hingewiesen, daß Wesensunterschiede keineswegs Wertunterschiede sind; und er hat so entgegen der falschen Identifizierung von Gleichberechtigung und Gleichartigkeit für die Erörterung des gleichwertigen Eigenseins der Frau in ihrer „Andersheit" einen neuen Weg gebahnt, – einer Andersheit, die also keineswegs darin besteht, wie Simone de Beauvoir meint, nur „Objekt" oder „Produkt" des Mannes zu sein, sondern in der sich Mann und Frau jeweils in ihrem Mann- und Frausein wechselseitig auf gleicher Ebene erkennen und anerkennen. Aber L. ist trotz seiner weiterweisenden Zielsetzungen nicht der Gefahr entgangen, gewisse seelische Eigenheiten systematisch verallgemeinernd den Geschlechtern jeweils zuzuteilen und beispielsweise noch sehr direkt von der starken Willensbetontheit des Mannes und der dominierenden Rolle des Gefühls im Leben der Frau zu sprechen oder auch, – wiederum in bedenklich generalisierender Weise und allzu ungeschützt gegen Mißverständnisse – die größere Offenheit der männlichen von der größeren Geschlossenheit der weiblichen Lebenswelt zu unterscheiden.

Inzwischen ist die Aufgabe deutlicher geworden, um die es geht: nämlich das uniformierend-monistische Denkschema zu überwinden, das nur von „dem" Menschen spricht und – wirksam auch in den sublimeren Formen vergeistigender Selbstvervollkommnung des Ich – die Geschlechtsdifferenzierung ignoriert oder auch soziologisch auflöst, andererseits aber nicht in einen Naturalismus zu geraten, der noch irgendwie Eigenschaftssysteme aufzustellen sucht, sei es biologisch oder psychologisch oder auch metaphysisch. Zunächst ist deshalb festzuhalten, daß das Verständnis der Geschlechter sowohl dort versperrt wird, wo man glaubt, den Fächer der Möglichkeiten für Mann und Frau so oder so festlegen und begrenzen zu können wie dort, wo man ihr unvertauschbares Anders- und Eigensein nicht sieht. In beiden Fällen ist verkannt, daß das Mann- und Frausein dem Menschen nicht lediglich „attributiv" zukommt, sondern unablösbar zum Wesen seines Selbstseins gehört.

5.

Daß die Besonderheit der Frau nicht etwas Sekundäres ist, daß sie auch nicht im Besitz oder Fehlen einzelner angebbarer Befähigungen besteht, sondern ursprünglicher zu begreifen ist, findet sich in der Dichtung schon lange mehr oder weniger deutlich ausgesprochen. Schillers Wort über die Frau „Was du auch gibst, stets gibst du dich ganz" ist voller Hinweis; und wenn Rilke in den „Briefen an einen jungen Dichter"[1]) sagt, daß in den Frauen

1) Brief vom 14. Mai 1904.

unmittelbarer, fruchtbarer und vertrauensvoller das Leben verweilt und wohnt", so ist auch hier eine Erfahrung spürbar, die die überkommenen Kategorien überschreitet. Ortega y Gasset hat von einem „atmosphärischen Element" der Frau gesprochen, weshalb ihr „Wert" nach ihrem „Sein", nicht, wie der des Mannes, nach dem Tun zu bemessen sei. Sie wirkt, indem sie da ist und wie das Licht ohne „Abzweckung" „ausstrahlt"[1]). Auch Gertrud von le Fort sieht in dem stillen, unscheinbaren, verborgenen Wirken der Frau, das in der „Hingebung" aufgeht, ihr Geheimnis und ihren Auftrag. Ihr Wesen steht im Zeichen des „Schleiers". Wo sie zur überragenden Leistung emporwächst, behält diese den Charakter des „Charismatischen". Solche Äußerungen, die sich also nicht auf den Bereich der dichterischen Zeugnisse beschränken, müssen im Zusammenhang mit jenen allgemeineren Gegenbewegungen gegen die aufklärerisch-rationalistische Kritik gesehen werden, die für die Grunddialektik des neuzeitlichen Denkens kennzeichnend sind. Ihr Recht liegt in der Wahrung eines Wahrheitsgehaltes, der in der rationalen Durchdringung verlorengeht. Gertrud von le Fort bezeichnet ihr Buch selbst ausdrücklich als einen Versuch, die „Bedeutung der Frau" in der Sprache der „Symbole", nicht in der des „abstrakt-begrifflichen Denkens" darzustellen und sieht diese Bedeutung in einer „besonderen Hinordnung zum Religiösen" (allerdings nicht im Sinne einer besonderen Religiosität). Deshalb sind in ihren Augen auch diejenigen Zeiten, „welche die Frau aus dem öffentlichen Leben zurückdrängen, ihrer metaphysischen Bedeutung nicht abträglich". Was die Frau in die „Waagschale der Welt" zu werfen hat, kommt aus einer tieferen, nicht auf Aktion oder Durchsetzen gerichteten Kraft ihres Daseins in seiner schlichten Anwesenheit.

Als der Philosoph Georg Simmel[2]) schon vor Jahrzehnten in ähnlicher Sicht auf den ganzheitlichen Grundzug und die Lebensunmittelbarkeit der Frau hinwies, hat Marianne Weber[3]) besorgt gefragt, ob eine solche

1) Ortega y Gasset „Über die Liebe", erstmals 1933 in deutscher Sprache (vor der spanischen Buchausgabe); 47.–52. Tausend, Stuttgart 1954. Der essayistische Charakter dieser vielgelesenen „Meditationen" (diese irreführende Selbstbezeichnung des geistvollen Buches verrät, wie wenig wir noch um den ursprünglichen Sinn der Meditation wissen) bringt es mit sich, daß an verschiedenen Stellen auf die von Ortega y Gasset entwickelten Gedanken zurückzukommen ist. Vgl. S. 232 f., 235.

2) „Philosophische Kultur" Ges. Essays, 1911, darin „Das Relative und das Absolute im Geschlechtsproblem" und „Weibliche Kultur".

3) „Die Frau und die objektive Kultur" in „Logos", 1913, 328–363. Die damaligen, auf hohem Niveau stehenden Diskussionen wurden im Hinblick auf die sich für die Praxis ergebenden Forderungen in eigener Weise aufgenommen und weitergeführt von Gertrud Baeumer (Die Frau im geistigen Leben, 1911; Die Frau im neuen Lebensraum, 1931) und Eduard Spranger (Die Idee einer Hochschule für Frauen und die Frauenbewegung, 1916).

Wesensbeschreibung nicht ein Ideal zeichne, das dazu diene, die Frau vo vornherein in den häuslichen und persönlichen Lebenskreis zu verweisen un die überpersönliche Sachwelt ganz dem Mann zu überlassen. Heute dräng die Erkenntnis, daß die Welt nie in der Sachwelt aufgeht, daß andererseits di Expansion der technisierten Arbeitswelt die unmittelbare Welthaftigkeit de Lebens schwinden läßt, zu der Erwägung, ob nicht die beiden Positionen ne in ihrer Zuordnung zueinander gesehen werden müssen. Auch das in seine Selbstverständlichkeit allzu verräterische „nur" in der Rede vom Leben de Frau „nur" in Haus und Familie bedarf prüfender Diskussion. Was einma nur Abdrängen und Rückzug in eine von der umgreifenden Lebenswelt abge schnittene „Privatsphäre" gewesen ist, könnte zum Ausgangspunkt werden um die verplante und verzweckte Wirklichkeit mit „Welt" im Sinne unmittel bar gewahrter Welterfahrung in ihrer ursprünglichen Seinshaftigkeit neu zu durchdringen. Das soll nicht heißen, daß es für die Frau gilt, bewußt weiblich sein zu wollen; das ist ebenso fragwürdig wie etwa ein Maler- oder Dichter seinwollen; nur aus dem ungewollten Dasein als Frau kann das weibliche Wesen als Lebenselement wirksam werden.

Die Frage aber bleibt: Gibt es einen methodischen Weg, das Wesen des Mann und Frauseins und ihres Weltverhältnisses so zu begreifen, daß sich präzise und verbindliche Aussagen machen lassen?

Einen Versuch, die Aufgabe mit den Mitteln der „Existential-Psychologie" zu bewältigen, legt F. J. J. Buytendijk vor[1]). Der Unterschied der Geschlechter soll durch Analyse und Beschreibung ihrer Daseinsweisen erfaßt werden. Es wird also nicht mehr nach einzelnen, objektiv konstatierten Merkmalen oder bestimmten Fähigkeiten gefragt, sondern nach der durchgreifenden Gesamtart von Mann und Frau. B. durchmustert die Versuche, den Unterschied der Geschlechter biologisch oder psychologisch zu bestimmen, wobei er vor allem auch die tiefenpsychologischen Analysen berücksichtigt. Er kommt zu dem Ergebnis, daß sowohl die physiologische und anatomische Struktur wie die psychischen Anlagen beim Menschen immer in den jeweiligen Gesamtentwurf des Menschen einbezogen bleiben und erst durch ihn bedeutsam werden. Es lassen sich also der Frau nicht mehr diese oder jene bestimmten festen Eigenschaften zusprechen; sie ist auch nicht mehr durch das Überwiegen bestimmter seelischer Vermögen, etwa des Gefühls, charakterisierbar; es wird auch nicht mehr gesagt, daß sie dies oder jenes schlechter oder besser könne als der Mann, sondern, daß sie es in anderer Weise tue oder lasse. Diese andere, eigene Weise sieht B. konkretisiert in dem „sorgenden" Verhältnis der Frau zur Welt, das der „Sorgebedürftigkeit" der Welt selbst entspricht, während das männliche Grundverhältnis zur Welt die „Arbeit" sei.

1) S. Lit.-Verz.

B. hat diese beiden verschiedenen „Welten" des sorgenden Verweilens und er arbeitenden Aktivität mit phänomenologischer Meisterschaft – Max Scheler fruchtbare Anstöße sind bemerkbar – und unmittelbarer Überzeugungskraft beschrieben: dort die Grunderfahrung der Widerständigkeit er Welt, hier die der Werthaftigkeit; dort wird alles Mittel zum Zweck, Material, das geformt werden muß, hier wird alles in seinem Eigenrecht und n seiner Eigengestalt gelassen und bewahrt; dort ist alles gezielt, hier errscht das Absichtslose; dort das „Ethos der Pflicht", hier das „Ethos der iebe". Aber so eindrucksvoll diese Beschreibungen sind, – daß es B. ebenso berzeugend gelungen wäre, die beiden Grundweisen des Weltverhältnisses ls eigentümlich männlich einerseits, als eigentümlich weiblich andererseits irklich hinreichend nachzuweisen, wird man nicht sagen können, – trotz eines Bemühens, sie in Zusammenhang zu bringen mit den beiden Weisen der iblichen Grunddynamik: einer vorwiegend „expansiv-aggressiven" beim Mann, einer vorwiegend „adaptiven" bei der Frau, deren jede sich schon bei em Kleinkind zeigt, aus denen dann jene „konkreten Akte" und Äußerungsweisen entstehen sollen, die als „typisch" weiblich und männlich gelten, wie lso etwa die mehr gleichmäßig fließende weibliche und die mehr stoßend ckig-abgehackte männliche Bewegungsart.

Freilich B. weiß selbst, daß sich schwerwiegende Bedenken gegen eine olche prinzipielle Aufteilung ergeben. Er betont deshalb wiederholt und achdrücklich, daß es sich jeweils um „allgemein menschliche" Verhaltungsweisen handele, so daß das „weibliche" sorgende Verweilen ebenso beim Mann wie die Aktivität des homo faber bei der Frau erscheine. Schon beim Tier ei zu sagen: „alle raubtierhafte Aktivität wie das Anspringen oder Angreifen zeigt das dynamische Merkmal des Männlichen, auch wenn sie von einem eiblichen Tier ausgeführt wird". Für den Menschen gelte erst recht: „alles as als echt weiblich gilt, ist echt menschlich und alles echt Menschliche kann cht weiblich sein. Darum kann das eigentümlich Weibliche auch im Blick des Mannes sein". Man fragt sich, ob das auch von dem so eindringlich in einem esonderen Kapitel beschriebenen „Geheimnis der Immanenz", des Insichuhens der Frau, das zugleich das „Geheimnis der weiblichen Schönheit" als Gratia berührt, gelten soll. Und wie ist es zu verstehen, daß dann doch wieder usdrücklich von einem „angeborenen Unterschied zwischen den Geschlechern" gesprochen wird? Immer wieder überschneiden sich die Aussagen. Gewiß spricht sich in diesen Unausgeglichenheiten auch der komplexe Charakter des Problems und die Sorgfalt B.'s aus, ihm gerecht zu werden. Aber ommt es dabei nicht zu einer Dialektik, die die Kernfrage zu verschleiern droht? Beispielsweise wird von der „Asymmetrie" gesagt, sie sei spezifisch männlich und doch eine „menschliche Eigenschaft schlechthin"; zugleich kann B. nicht leugnen, daß es eine „unwillkürliche Asymmetrie" der Hal-

tung gibt, die dann wieder „typisch weiblich" ist und einen Wesenszug de Grazie bildet. An anderer Stelle wird in bezug auf die Bewegungsdynami vom typisch Weiblichen gesprochen, aber gleichzeitig gesagt, daß jedoc nicht das „ewig Weibliche" gemeint sei, sondern nur der „phänotypisch Aspekt unseres Kulturkreises". Auch der einer „Wesensschau" des Weib lichen und Männlichen entsprechende Gedanke eines Wesenhaften, das in se ner Reinheit von aller sich ändernden menschlich-geschichtlichen Wirklich keit streng zu unterscheiden ist, wird also wieder gebrochen. So gerät di eigene Darstellung B.'s, so schön und reich sie ist, immer wieder deutlich in ei bedenkliches Schwanken.

Grundsätzlich ist zu fragen, ob nicht gerade B.'s Versuch, die Wesensfo men und Seinsweisen des Männlichen und Weiblichen und ihre Analyse möglichst rein von der Wirklichkeit des faktischen Mann- und Frauseins ab zulösen, den Boden so unsicher macht. Deshalb behält auch die Gegenüber stellung des Männlichen und Weiblichen bei ihm den Charakter einer bloße *Neben*einanderstellung zweier Modi des Menschseins. Das konkrete Gegenüber in dem sich Mann und Frau – nicht als neutrale Träger einer Mischung vo männlichen und weiblichen Eigenschaften, sondern in konkreter Personalitä als dieser Mann und diese Frau – in ihrem unvertauschbaren Zueinandersei erfahren, bleibt sekundär. Es wird in den späteren Abschnitten noch näher z zeigen sein, inwiefern die Anthropologie der Geschlechter aber gerade de *primären* Orientierung an diesem faktischen, gegenwendigen Zueinander be darf.

Die Grenze von B.'s Vorgehen wird auch bemerkbar, wenn er die „Mütter lichkeit" als „rein menschliches – also nicht geschlechtlich bedingtes – und a allgemein menschliches, also von der Mutterschaft unabhängiges Phänomen" das also wiederum beim Mann wie bei der Frau zu finden sei, verstehen will Gewiß ist es richtig, daß die mütterliche Art davon unabhängig ist, ob ein Frau tatsächlich Mutter wird, aber doch nicht davon, daß nur die Frau un nicht der Mann oder ein geschlechtsindifferentes Menschsein überhaup faktisch Mutter zu sein vermag[1]). Hier bleibt ein fester Unterscheidungs punkt; freilich ein solcher, der zugleich zum Bewußtsein bringt, daß hier noc sorgfältige Klärungen für die Anthropologie notwendig werden, wenn da Reden vom „Wesen der Geschlechter" nicht zum bloßen Gerede werden soll

Wesentlich bleibt, daß sich bei all dem B. des unmittelbaren und unau hebbaren Leiblich-in-der-Welt-Seins des Menschen bewußt ist. Er gewinn damit die, wie mir scheint, tragende Basis für alle Erörterungen de Problems der Geschlechter. Denn in dieser irreduziblen Leiblichkeit ist de Mensch als Mensch real und wurzelhaft Mann oder Frau. Leiblichkeit ist fre

1) Vgl. zur Mütterlichkeit auch die Ausführungen von Getrud von le For „Die ewige Frau" S. 122 ff.

ch weder etwas nur Anatomisch-Physiologisches oder nur „Animalisches", och aber auch, wie B. an entscheidenden Stellen mit subjektivierender kzentuierung deutet, nur äußere Erscheinungsweise des Lebens, ein bloßes Ausdrucksphänomen" oder gar nur ein „Organ des Geistes" und seiner prinzipiellen Freiheit der Wahl, des Entwurfes und der Entscheidung", ndern sie durchdringt in ursprünglicher, seinsgebender Weise das ganze enschliche Wesen und seine faktische Lebensgestalt. Sie wird im Lebens- ıtwurf selbst als das erfahren, was nicht nur aller Selbstmächtigkeit Gren- n setzt, sondern was auch erst der Selbstermöglichung den nicht mehr als n „Moment" aufzuhebenden Seinshalt gibt. Sie bringt den Realzusammen- ang ans Licht, der das von der „Wesensschau" eingeklammerte geschöpf- che Menschsein konstituiert.

B.'s Tendenz, alles Natur- und Leibhafte nur als Teil einer Situation, als foment im menschlichen Weltverständnis zu sehen, also ohne eigene Weisungs- raft – „die Natur legt nichts fest, schreibt nichts vor" – und die „Welt" als weilige „Dokumentation der Geschichte eines Menschen" zu fassen, läßt uch die bei ihm auftauchende Erkenntnis, daß die Wahl des Daseinsent- urfes nicht so frei ist, wie die französischen Existentialisten meinen, syste- ıatisch nicht durchdringen. Die Frage, was es bedeutet, daß der Mensch ürch den Leib in die Welt verflochten und der Welt unterworfen ist, bleibt m Rande. So wird auch B.'s Wissen um die Leibhaftigkeit des In-der-Welt- eins am entscheidenden Punkt nicht in vollem Maße fruchtbar: sofern uns ı der Leibhaftigkeit des Menschen eine Seinserfahrung zuteil wird, die die inseitige Orientierung an der subjektiv zentrierten Sphäre des Entwerfens nd Entscheidens, des Tun und Könnens, des Leistens und Verhaltens durch- richt und so aus dem Sog einer im Existentialismus wie im Pragmatismus irksamen Entwicklung zu befreien vermag, für die etwas nur bedeutsam t, sofern es gewählt, gewollt oder auch gebraucht wird, alles andere aber um nur noch gleichgültig Festgestellten nivelliert wird. Dabei wird in B.'s igenen Analysen dieser Horizont faktisch bereits überschritten.

6.

Welche Bedeutung die Erkenntnis der Leibhaftigkeit des Menschen für das erständnis des ganzen hier zu erörternden Themenbereichs hat, tritt mit ller Deutlichkeit in den Büchern von Ernst Michel[1]) und Otto Piper[2]) ervor. Ungeachtet der überwiegend ins Praktisch-Sexualethische gehenden ielsetzungen greifen deshalb beide Darstellungen in die Auseinandersetzung it den Grundlagenfragen der Anthropologie der Geschlechter ein. Entschei- ende Anstöße kommen dabei aus der Erkenntnis, daß die heutige Einstel-

1) S. Lit.-Verz.
2) S. Lit.-Verz.

lung zum Geschlechtlichen mit der vorangegangenen Verdrängung alles Sinn lich-Natürlichen reaktiv zusammenhängt. Nicht allein in der idealistischen sondern häufig genug auch in der christlichen Tradition – freilich einer miß verstandenen[1]) – hat eine sich selbst kultivierende Geistüberheblichkeit z einer Abwertung und Vernachlässigung des Leiblichen und Naturhaften ge führt, die schließlich alles, was nicht Geist, Idee, Innerlichkeit war, sich selbs überließ und dem Naturalismus, Materialismus und Positivismus geradez auslieferte. „Jede gnostische, idealistische, supranaturalistische Überhebun über die kreatürliche Gebundenheit rächt sich durch die nunmehr selbs ständige Mächtigkeit des verdrängten Bios" (Ernst Michel in einer Anmer kung). Es konnte so der Schein entstehen (auch dann, wenn man nicht vor Leib als Kerker der Seele sprach, sondern moderner, unmetaphysischer sic ausdrückte), als hätte der Leib mit dem Personsein nichts mehr zu tun, a wäre deshalb auch das Geschlechtliche beim Menschen nur eine animalisch Triebreaktion und nicht vielmehr eine zentrale Äußerung seines ganze Selbst. Im Versagen gegenüber den Fragen nach dem Wesen und dem Verhält nis der Geschlechter sind so die Folgen der Denaturierung und Entleiblichun im Verständnis des Menschseins am unmittelbarsten sichtbar geworden. Ma wird auch heute nicht sagen können, daß bisher in seiner ganzen Tragweit bedacht worden wäre, was es heißt, daß in der leiblichen Hingabe des Sexua aktes der Mensch sich in seinem ganzen Selbst gibt, und zwar in einer einzig artigen Weise. Pipers aus dieser Situation heraus erfolgender Hinweis, da nicht die „geschlechtlichen Organe oder Drüsen geschlechtliches Verlange haben, sondern das Ich", trifft deshalb nicht nur die bequemen Scheidunge von Geist und Körper, Person und Natur, sondern auch die mit ihnen ver bundene Neutralisierung und Nivellierung der Geschlechtsdifferenzierung de Menschen. Die Möglichkeit aber, diese Differenzierung in ihrem Zusammen hang mit dem Personsein tiefer zu erfassen, erschließt sich am „Leitfaden de Leibes".

Inzwischen beginnt die Erkenntnis in das allgemeine Bewußtsein zu dringen, da die Abwertung des Leiblichen keineswegs ursprünglich christlich ist, sonder hellenistisch-neuplatonisch. Es kann nicht mehr übersehen werden, daß die bi blische Verkündigung selbst ein neues Verhältnis zur Leiblichkeit begründet (nicht nu vom Schöpfungsgedanken, sondern vor allem auch von der Inkarnation her)[2]). Es is deshalb nicht zufällig, daß es die christliche Basis ist, von der her sowohl Michel wie Piper die Leiblichkeit als eine nicht nur körperliche, sondern menschlich-ganz

1) Zur Frage der angeblichen Leibfeindschaft im urchristlichen Denken vgl. di kritische Untersuchung von Hans von Campenhausen: Die Askese im Urchristen tum, Tübingen 1949, Mohr-Siebeck, 48 S.

2) Prägnant formuliert Franz Arnold (s. Lit.-Verz.): „Christliche Botschaft is nicht mehr die Erlösung *vom* Leib, sondern die Erlösung *des* Leibes".

eitliche Grundgegebenheit so erfassen, daß sowohl die anthropologische wie die hische Lebensproblematik der Geschlechterfrage neu ins Licht tritt. Die verderte Sicht und das, was „in der Einheit des Leibes an Sinngehalt und Aufgabe eschlossen" ist, machen Michel wie Piper dadurch besonders eindringlich, daß e zu zeigen suchen, wie das Gesamtverhältnis zwischen Mann und Frau dort uncher wird, wo ihm das Seinsgewicht genommen wird, das ihm durch das Bibelort „die zwei werden ein Fleisch sein" zugesprochen ist. Die Ehe wird zu einem nter bestimmten Voraussetzungen jederzeit lösbaren Vertrag oder zu einer Arbeitsameradschaft, die Liebe zu einer Angelegenheit nur subjektiv-erotischer Stimmung, – und dies mit dem Anspruch, eine höhere Form der Liebe zu sein. In Michels useinandersetzung mit dieser „höheren Liebe", die als Geltendmachen des subktiv-persönlichen Elements gegenüber einer einseitig „institutionellen" Eheuffassung zunächst begreifbar war, aber sehr bald sich als mehr oder weniger ıblimierte Form einer alles zum Mittel der Persönlichkeitsentfaltung machenden elbstbezogenheit verrät, wird die Tragfähigkeit der Basis erkennbar, die mit der rfassung der leibhaften Realbezogenheit der Geschlechter gewonnen worden ist. owohl die romantisch-idealistischen Deutungen mit ihrer subjektivistisch zentrieren Überhöhung und Überschleierung der Realbegegnung zwischen den Geschlechern, wie die naturalistischen Absolutsetzungen des Geschlechtlichen, die es aus dem ersonalen Gesamtverhältnis zwischen Mann und Frau herausbrechen, werden als bwege enthüllbar.

Am „Leitfaden des Leibes" gewinnen Michel und Piper auch eine vertiefte Erkenntnis des Zusammenhanges zwischen der Geschlechtlichkeit im Sinne der Geschlechtsbeziehung und der Erkenntnis desWesens der Geschlechter. Michels Buch setzt sofort auf den ersten Seiten mit den grundlegend bleibenden Sätzen ein: das „Geschlechtliche" werde „von Grund auf mißverstanden, wenn man es vom Einzelmenschen aus begreifen will", also vom „individuellen Geschlechtstrieb" ausgeht; dieser empfange sein „Sein" vielmehr aus der „übergeordneten Wirklichkeit der Geschlechtsbeziehung". In der geschlechtlichen Begegnung aber „und nur in ihr" enthülle sich auch der „Sinn" der eigenen „geschlechtlich bestimmten Leiblichkeit"; in ihr also gelangen Mann und Frau auch erst „zum lebendigen Bewußtsein ihrer Geschlechtsindividualität". „In diesem Sinn enträtseln dieser Mann und diese Frau einander". – Piper schreibt in demselben Sinne in dem „Mysterium der Geschlechtlichkeit" überschriebenen Kapitel: Es gebe zwar ein „Bescheid-Wissen" über Mann und Frau, dem „will es so scheinen, als gäbe es Weiblichkeit an sich und Männlichkeit an sich"; aber es bleibt „äußerlich". Erst „im geschlechtlichen Wissen wird mir klar, was es für mich bedeutet, ein Mann oder eine Frau zu sein". Allen nur neutralen Feststellungen über die Verschiedenheit der Geschlechter bleibt das Seinsgeheimnis in ihrem Verhältnis zueinander verschlossen: „Warum bin ich als Selbst nicht einfach Mensch, sondern entweder männlichen oder weiblichen Geschlechtes und fühle mich

geschlechtlich zu Personen des anderen Geschlechtes hingezogen?" In di sem Rätselvollen der eigenen leiblichen Existenz mit aller Not, die es b reitet, wird dem Menschen ein eigenes, unersetzbares, im Aushalten der E fahrung reifendes Wissen vom Wesen der Geschlechter zuteil. Es macht z gleich die Grenze des sogenannten Aufklärungswissens und die Fragwürdi keit einer gewissen Sexualpsychologie, die keine Schranken im nivellieren den Bereden kennt, scharf sichtbar.

Dort freilich, wo der Schritt zu inhaltlichen Aussagen über das Wesen d Geschlechter selbst getan wird, zeigt sich nur erneut, wie stark der Sog d herkömmlichen Vorstellungswelt ist.

Dieser Sog macht sich mehr oder weniger in Pipers' Äußerungen über die „Üb legenheit" des Mannes oder auch in der Tendenz bemerkbar, doch noch Eige schaften zu verteilen („die Frau wünscht zu gefallen . . . der Mann zu seinem T will herrschen", dort „Laune" und „Unbeständigkeit", hier „klare Linie") oder au in der allzu trivialen „Definition" der Mütterlichkeit durch die „Formel": „das B dürfnis, Freude zu machen", – und dies oft unmittelbar im Zusammenhang we tiefer greifender Erkenntnisse der wechselseitigen Bezogenheit der Geschlechter, v denen her sich andere Aussagemöglichkeiten öffnen.

Auch Michel fällt in Vorstellungsbahnen zurück, über die sein ursprünglich Ansatz hinausweist, schon wenn er etwa die „elementare Hingabefähigkeit d Frau" dadurch charakterisiert, daß in ihr ein „zentrales Bedürfnis" enthalten se „aus der übermächtigen Gebundenheit an das Chtonische, an die seelisch-magisch Welt der Magna Mater befreit zu werden", und wie selbstverständlich dekretier daß die Geschlechtsindividualität der Frau stärker vom Chtonischen, die des Ma nes stärker vom Geist bestimmt sei, oder wenn er in einem Aufsatz in der „Unive sitas" [1]) in ähnlichem Zusammenhang die Formulierung wählt, daß die Frau „b sonders dringlich der Geistvermittlung durch den Mann bedarf, durch die sie er zur Persönlichkeitsstufe gelangt". Michel folgt hier metaphysischen Spekulation des von ihm auch zitierten Berdjajew, die sich in dessen Buch „Vom Sinn d Schaffens" finden.

Es kann in diesem Zusammenhang nicht weiter verfolgt werden, in welcher Wei hier schon der Stil der Aussage für den Wahrheitsgehalt wesentlich wird. So gil es auch bei Ortega y Gasset Aussagen über die „weibliche Seele", ihre „Einhei lichkeit", ihre Neigung zur „Alltäglichkeit", vor allem über ihre „zauberisch Mission", auf der alle übrigen Möglichkeiten weiblichen Daseins beruhen solle („das Weib ist Weib im gleichen Maße, als es bezaubert oder illusioniert"); ab diese Aussagen werden nicht metaphysisch betrachtet, sie zielen nicht auf ein psychologische Theorie der Geschlechter, sondern sie bleiben einbezogen in ein pointierte und zugleich reflektierte Beschreibung der wechselseitigen Beziehunge zwischen den Geschlechtern, die alle begriffliche Fixierung wieder auflöst, fa spielerisch bleibt, nicht zufällig im Essaystil gegeben wird und dabei doch das u

1) S. Lit.-Verz.; dieser Aufsatz Michels enthält eine Zusammenfassung der Haup gedanken seines Buches.

ittelbar Erscheinende in seiner spiegelnden Oberfläche auf die fluktuierende Be-egtheit des Lebens selbst hin durchsichtig macht.

7.

Wo immer in dem vielfältigen Schrifttum zur Anthropologie der Geschlech-er Gedanken auftauchen, denen es philosophisch nachzugehen lohnt, zeigt ich alsbald, welches Feld unbewältigter Probleme sich öffnet. Sie erscheinen icht lediglich am Rande, als unbewältigte irrationale Reste, sondern sie be-egnen als das Erste. Wenn Piper von der „Einheit des Fleisches, wie die ibel sie versteht" als der „ontologischen Grundlage" der Ehe spricht oder berhaupt von der „ontologischen Bezogenheit der Geschlechter" in der Virklichkeit des Geschlechtslebens ausgeht, bleibt gerade das, was er „onto-ogisch" nennt, eigentümlich ungeklärt, so wichtig die damit von ihm ge-riesene Fragerichtung ist. Ein solches vorläufiges Hinweisen braucht kein Mangel zu sein, nur ist gegenüber jeder allzu sicheren Anwendung griff-ereiter Kategorien daran zu erinnern, daß wir uns auf einem Boden befin-en, dessen tiefere Erschließung durch das Denken kaum erst begonnen hat. Darüber dürfen die verschiedenen vorhandenen Lehren über das Wesen der Geschlechter nicht hinwegtäuschen. Es bedürfen gerade die ersten An-ätze zu einer Philosophie der Geschlechter eines besonderen Schutzes so-wohl gegenüber allem Systematisieren wie gegenüber allem Popularisieren, damit sie nicht schon vor der Entfaltung (gerade in diesem Bereich!) zer-edet sind.

Aber noch etwas anderes wird erkennbar: je näher die Versuche, das Wesen er Geschlechter zu erfassen, an das konkrete menschliche Erfahren heran-elangen, je mehr es gelingt, dieses Erfahren in seinem Seinsgehalt spürbar u machen, um so deutlicher wird, daß sich das Mann- und Frausein in einer im Lebensvollzug sich erschließenden Unmittelbarkeit dem direkten Zugriff entzieht; nicht so, daß nun einem ungehemmten Irrationalismus Tür nd Tor geöffnet würde, sondern so, daß die Erfahrung der Grenzen unserer Aussagen eine eigene Bestimmtheit hat. Es ist das aller wissenschaftlichen Feststellbarkeit, aller begrifflichen Subsumption sich Entziehende selbst, das edem vagen Belieben, jedem nebulosen Schwärmen und spekulativen Aus-euten entgegentritt und das zugleich das Denken zwingt, seine gewohnten Kategorien preiszugeben und die schon vorgebahnten Wege, die zu schnell-ertiger Theorienbildung und zu Scheinwissen verführen, zu verlassen. Es wächst zugleich die Einsicht, daß es nicht lediglich auf die Perfektion an ich vorhandener Methoden ankommt. Wir lernen, sorgsamer zu bedenken, b wir überhaupt schon in der Lage sind, über die unsere menschliche Exi-tenz bis in die Wurzel treffende Erfahrung der Beziehung und Begegnung er Geschlechter in einer ihr gemäßen Weise philosophische oder wissen-

schaftliche Aussagen zu machen, ob wir nicht immer schon zu selbstsich und vermessen in unseren Urteilen sind. Freilich widerstrebt es dem Me schen nur allzusehr, seine Begriffe dem verwandelnden Feuer von Erfal rungen voll auszusetzen, die die Selbstmacht seiner Vernunft beunruh gen.

Gerade in den bisherigen Bemühungen, eine Anthropologie der Geschlec ter zu entwickeln, wird sichtbar, wie hemmend die Herrschaft schon fes gelegter philosophischer und wissenschaftlicher Vormeinungen ist. Vor alle die noch keineswegs überwundene Tendenz zu einer objektivierenden Au fassung des menschlichen Wesens ist immer wieder bemerkbar. Andererse hat sich aber gezeigt, daß es noch nicht damit getan ist, mit Edmund Hu serl und Max Scheler den Begriff der Person als eines Selbstvollzuges vo Substanzbegriff abzulösen oder schließlich mit Sartre den Selbstentwurf d Existenz absolut zu setzen. Dasjenige vielmehr zu erkennen, was weder i Vollzug der Subjektivität noch im wissenschaftlich erforschbaren Objek sein aufgeht, erscheint nun geradezu als Vorbedingung, um überhaupt auf d Weg zu einer Anthropologie der Geschlechter zu gelangen.

Daß philosophische Erwägungen nicht überflüssig sind, sondern da durch sie die Fragen so „entfacht" werden, daß die Grunderfahrungen d Mann- und Frauseins erst in den Blick treten, vermag vollends deutlich z werden, wenn wir noch einmal nach der Ausgangsbasis einer Lehre vo Wesen der Geschlechter kritisch zurückfragen. Läßt sich das Wesen der G schlechter überhaupt erfassen, solange man sie in der Art eines Nebeneinand sieht, das unter verschiedenen Gesichtspunkten vergleichbar und unte scheidbar ist, wobei zumeist impliziert ist – auch in den tiefer fundierte Konzeptionen von Simmel bis Buytendijk –, daß jedes Geschlecht aus eig nem Wurzelgrund aufsteigt und letztlich sich in sich selbst, in seinem Mensch sein vollendet? (Es ist jedenfalls nicht zufällig, daß auch Buytendijks Da stellung zu „Idealentwürfen" des Männlichen und Weiblichen führt.) I nicht vielmehr das unaufgebbar Primäre die wechselseitige Bezogenheit ein Zueinander (nicht nur Nebeneinander!), von dem es auszugehen gilt, u überhaupt einen angemessenen Zugang zur Sache zu gewinnen? Dieser Z gang wird von vornherein schon im anthropologischen Ansatz versperr wenn man von einem an-und-für-sich-seienden Ich oder auch einem neutr len Menschsein ausgeht, um nachträglich das Wesen des Mann- und Frausei und die Beziehung zwischen ihnen zum Thema zu machen. Gerade diese u sprüngliche aufeinander zuweisende Zweiheit, die als solche, als aufeinand zuweisende zur Zweisamkeit wird, bringt im Gegensatz zu allen, diese Grun gegebenheit neutralisierenden anthropologischen Deutungen und Theori erst die Menschlichkeit des Menschen – auch in seiner wesenhaften Leiblic keit – ans Licht.

Buytendijks wichtiger Hinweis etwa darauf, daß die „Bedeutung der äußeren Erscheinung der Frau" sich vor allem „unter den Blicken des anderen Geschlechts herausgebildet hat", bekommt von hier aus noch ein anderes Gewicht als in seiner eigenen Konzeption, in der dieser Hinweis relativiert wird (s. o.). Dabei weiß Buytendijk trotz gelegentlich nicht ganz eindeutiger Formulierung, daß es nicht nur die „äußere Erscheinung", sondern das leibhafte Frausein selbst ist, mit dem auf den Blick des Mannes „geantwortet" wird, wie auch im Gegenverhältnis Anblick und Anspruch der Frau auf das Wesen des Mannes, das untrennbar ist von seiner äußeren Erscheinung, einzuwirken vermag. (Freilich wird hier wieder die Notwendigkeit genauerer ontologischer Klärung des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung spürbar.) Was sonst jedenfalls nur wie ein Anhang zur Anthropologie der Geschlechter erscheint, in dem nun auch noch die verschiedenen Einflüsse der Geschlechter aufeinander behandelt werden, könnte so gerade den Schlüssel zum Ursprungsraum der Geschlechterproblematik enthalten.

Was in der stillen Gewalt dieser wechselseitigen Beeinflussung an erzieherischer Macht verborgen ist, wird nicht immer erkannt und allzuwenig fruchtbar gemacht. Vor allem Ortega y Gasset hat immer wieder auf den „Einfluß der Frau in der Geschichte" hingewiesen, sofern nämlich die Geschichte eine Geschichte „männlicher Ideale" ist, „welche die Frauen ersannen". Die Ideale sind freilich nicht eigentlich gewußte oder bewußt gewollte, sie wirken unmittelbarer in Neigung und Abneigung und durch sie mit oft fast unmerkbarer, aber doch stetig prägender Kraft auf den Mann ein.

8.

Um in diese Zusammenhänge tiefer einzudringen, wird man im Auge behalten müssen, daß Seinsfrage und Erkenntnisfrage hier ständig in einer noch weiterer Durchdringung bedürftigen Weise ineinandergreifen. Wie Mann und Frau erst im Wechselverhältnis eines konkret aufeinander bezogenen leibhaftigen Gegenüber werden, was sie sind, so erfahren sie sich auch nur in ihm als das, was sie sind. Dabei darf der Blick nicht auf die geschlechtliche Vereinigung eingeschränkt werden, die bei Piper aus seinem begreiflichen Gegensatz zu aller spiritualistischen Denkweise die Fragen aufzusaugen droht (trotz seiner eigenen Hinweise, daß es um mehr gehe). In der Unmittelbarkeit des Sichbegegnens und Sichaufschließens oder auch Sichverschließens tritt die in allem Erfahren und Erkennen vorgegebene leibhafte Wirklichkeit des Mann- und Frauseins in seinem hinzunehmenden So-und-nicht-anders-geschaffen-sein als Realzusammenhang des *Zueinander* hervor. In ihm wird jeder an den anderen verwiesen, wobei jeder zugleich seine eigene Unentbehrlichkeit als Partner erfährt, und zwar nicht lediglich als Mensch überhaupt, sondern die Frau als Frau und der Mann als Mann.

Die Differenzierungen des Frauseins, wie wir sie bei Gertrud von le Fort da gestellt finden: virgo, sponsa und mater als die drei „zeitlos gültigen Formen d Frauenlebens", in denen es sich zu erfüllen vermag, – auch sie sind nicht solche, d sich aus einer Vertiefung in das für sich genommene Wesen der Frau gewinnen ließe sie enthalten in sich als begründendes Moment den Verweis auf das Gegenüberse des Mannes, – auch die Lebensform der Jungfrau, gerade weil Keuschheit nicht ei negative Tugend ist. G. v. le Forts Überzeugung, daß sich die Wahrheit über d Frau nur vom Bild der ewigen Frau her erschließt, braucht dies Gegenüber v Mann und Frau als erhellenden Bezug nicht auszuschließen. Aber das Licht religiö spekulativer Zuordnungen ist bei ihr (vor allem auf den letzten Seiten) so stark, d das konkrete Gegenüber und Begegnen von Mann und Frau und damit die Ko frontation mit der Wirklichkeit selbst überschattet wird. Eben diese Konfrontati aber mit der faktischen Wirklichkeit stellt uns erst (auch theoretisch) vor d Fragen und Aufgaben, die ein Neubesinnen auf das Wesen der Geschlechter erfordl lich gemacht haben.

Um dieses Gegenüber willen, das zugleich Zusammengehörigkeit ist, wi die Frau auch im beruflichen Leben ihr Eigensein als Frau zu bewahr haben. Nur ist es nicht mehr in diesen oder jenen Eigenschaften und Ve haltensweisen zu suchen, sondern gründet darin, daß die Frau dem Ma mit ihrem ganzen Frausein (das ganz und garnicht darin aufgeht, Sexu partner zu sein) je und je Anruf und Antwort ist, wie dieser für sie. Es gi deshalb durchaus eine Aufteilung der Aufgaben zwischen Mann und Frau, ab sie erwächst in den konkreten Lebensverhältnissen und wandelt sich mit ihne

Das Mann- und Frausein selbst wird mit den aufgezeigten Wechselbezüg nicht relativiert. Gerade der Relativierung wird durch die Relation ei Schranke gesetzt. Denn im Zusammenleben selbst wird das spezifische u vertauschbare Gegenübersein als Bedingung des Wechselverhältnisses e fahren. Andererseits aber tritt in der Wechselbezogenheit, in der Mann u Frau ebenbürtig aufeinander bezogen sind, zugleich ein Zusammengefüg sein entgegen, das allem Belieben enthoben ist. Denn Mann und Frau si sich nicht lediglich in einer Bewußtseinsbeziehung gegeben, sondern find sich vor als hineingestellt in einen Seinsbezug (der freilich alles andere ist a eine Kausalbeziehung, wie die meinen könnten, die nur die Alternative v intentionaler und kausaler Beziehung kennen). Dieser Bezug weist sie ihrer Verschiedenheit als solche, die schon immer voneinander her sind, a einander zu. Gerade im unverwechselbaren Gegenüber und durch dies Gege über sind sie zusammengefügt. Das darf freilich nicht in rationalisierend Verflachung verstanden werden. Die Zusammenfügung reicht in den E mentargrund menschlicher Leidenschaft, ohne den die Kräfte der Leber gestaltung wesenlos bleiben. Aber mit der Spannungsmacht des Elementar wird der Mensch zugleich des Anspruchs inne, der Maße gebend im Gege übertreten von Mann und Frau enthalten ist.

Eine ursprunghafte Zuordnung wird sichtbar, die weder vom Mann noch on der Frau erdacht oder gemacht ist, sondern die als solche erst Mann und rau ihren konkreten Ort als Mann und Frau gibt und ihr Verhältnis der ntischen Verbundenheit als personale Verbindlichkeit aufdeckt. Nicht erst ls nachträgliche, ethische Hinzufügung, sondern als ursprüngliches Struktur- ıoment enthält diese Zusammengehörigkeit unmittelbar die Zuweisung iner wechselseitigen Verantwortung; sie erlaubt es nicht, der geschöpflichen Virklichkeit des Mann- und Frauseins willkürlich ein neutrales Menschsein orzuziehen und zum höchsten Prinzip zu erheben. Dies Zueinander von Iann und Frau ist anthropologisch nicht mehr reduzierbar. Es bedarf keiner berhöhung durch eine ihm überlegene eigene Personalstruktur, sondern ist lbst personhaftes Gegenüber und als solches die ursprüngliche Weise des Ienschen selbst.

Es sollte mit dem Hinweis auf die Eigenart dieser Zusammengehörigkeit bereits as Mißverständnis abgewehrt sein, als ließe sich aus der Erkenntnis einer solchen rsprünglichen Zuordnung für die Praxis eine bequeme und endgültige, bereits mit er Schöpfung gegebene Herrschaftsordnung ableiten. Es gibt keine soziologische orm der Zuordnung, die nicht dem geschichtlichen Wandel unterliegt; keine kann bsolute Gültigkeit für sich beanspruchen. Freilich, diese kritische Abwehr aller ehren, die verkennen, daß es sich beim Verhältnis der Geschlechter um keine starr stgelegte Über- oder Unterordnung und keine Befehlsordnung handelt, wird lbst, um nicht einer schrankenlosen Relativierung und Revolutionierung gesell- chaftlicher Ordnung Vorschub zu leisten, aus dem Wissen um die, den Ansprüchen on Mann und Frau übergeordnete gemeinsame Verantwortung kommen müssen. n ihr gibt es durchaus freie Unterordnung, in ihr sind auch, um den Menschen nicht urch ständige Beanspruchung seiner inneren Entscheidungskraft zu überfordern, ußere Regelungen der Ordnung notwendig, aber nicht, weil der eine Partner dem nderen dem Seinsrange nach übergeordnet wäre, sondern um der Gemeinschaft illen, in der sie beide aufeinanderzu- und aufeinanderan-gewiesen sind. Dieser emeinsamkeit und ihrem zusammenfügenden Anspruch hörend und erkennend zu ehorchen, könnte zugleich für Mann und Frau bedeuten, daß sie sich in ihrem je- eiligen Eigensein nicht etwa gemindert, sondern gerade gesteigert finden, eben als n Andersein einander Unentbehrliche und als solche einander Anerkennende daß der Mensch erst im Anerkanntwerden durch den Andern vom An-sich-sein um Für-sich-sein gelangt, hat bekanntlich schon Hegel dargelegt). Vielleicht ist iese hörende Gemeinsamkeit, deren neues Verständnis durch die Veränderungen der esellschaftlichen Struktur möglich geworden und frei gesetzt ist, mit den in ihr sich ildenden Kräften des Zusammenhaltens die Bedingung, um auch eine neue Form er Familienstruktur und ihres autoritativen Gefüges zu entwickeln, ohne dessen tabilisierung auch die personalen Relationen überlastet werden.

*

9.

Führt dieser Gedankengang nicht letzten Endes wieder zum alten G
danken der Polarität als eines alles Leben bestimmenden metaphysisch
Prinzips seinsmäßig einander zugeordneter Zweiheit zurück? Wird in ih
nicht die grundgebende Urordnung erfaßt, gemäß der die Einheit des mensc
lichen Seins sich in der Zweiheit der Geschlechter polarisiert und allgeme
in dieser polaren Spannung entfaltet? Hat Philipp Lersch nicht mit Rec
seine Anthropologie der Geschlechter im „Gesetz der Polarität" gipfe
lassen?

Indes, auch wenn man von allen Bedenken gegenüber dem spekulativ
Charakter der häufig wie selbstverständlich gebrauchten Rede von d
Polarität absieht: sie verdeckt Entscheidendes, indem sie das Lebensverhä
nis von Mann und Frau zwangsläufig naturalisiert. Es wird als Polarität
einem Vorgang, der sich gesetzmäßig in immer gleicher Weise automatis
einstellt und hoffnungslos eingeschlossen bleibt in den Kreislauf gleic
bleibender Wiederkehr. Damit wird nicht nur verkannt, daß das Verhälti
der Geschlechter auch ein Mißverhältnis sein kann, sondern überhaupt, d
es ein Verhältnis von persönlicher Art ist. Wo man von Polarität in ein
sachgemäßen Sinn spricht, gibt es keine Schuld und keine Reue; verschl
sen bleibt der Zusammenhang zwischen Eros und Ethos; eingeebnet sind a
qualitativen, nicht im Mehr oder Weniger der Anziehung aufgehenden Dif
renzierungen, die zum Wesen menschlichen Begegnens gehören und die
um so wesentlicher sind, je leiser sie sind, und um so gewichtiger, je una
wägbarer; es gibt im Polaritätsverhältnis, wenn es nicht seines ganzen Sin
entleert werden soll, kein persönliches Erfüllen und Versagen, keine Erw
tung und Enttäuschung; es geschieht nichts, das nicht schon bekannt wä
es ist kein Raum für Hoffen und Verzagen, Beglückung und Verzweiflung;
gibt kein persönliches Reifen und keine Lebensgeschichte. Genau diese p
sönlichen und geschichtlichen Erfahrungen aber sind es, aus denen das V
hältnis von Mann und Frau lebt.

Diese Abgrenzung ist nicht unnötig. Denn Sexualisierung und Versa
lichung[1]) drohen heute den Sinn für den Reichtum der Lebensbeziehung

1) Das bekannteste Beispiel für das versachlichende Verkennen des zutiefst p
sonalen (nicht nur physischen) Charakters des sexuellen Verhältnisses zwisc
Mann und Frau sind in der Wissenschaft die Berichte Kinseys über das „sexu
Verhalten bei menschlichen Männlein und menschlichen Weiblein" (Sexual Behav
in the Human Male. Philadelphia und London 1949. Sexual Behavior in the Hun
Female, ebd. 1953). Gerade die besondere Sorgfalt der Untersuchung läßt nur
so krasser die Diskrepanz zwischen der angewandten Methode und dem untersuch
sexuellen Verhalten als einem aus der gesamtmenschlichen Lebenswirklichkeit ni
herauszutrennenden Geschehen hervortreten.

wischen den Geschlechtern verkümmern und erstarren zu lassen, – „diesen eichtum des Lebens", von dem der junge HEGEL gesagt hat, daß er erorben werde „in der Auswechslung aller Gedanken, aller Mannigfaltigeiten der Seele", indem „unendliche Unterschiede" gesucht und „unendche Vereinigungen" ausfindig gemacht werden. Das vulgarisierte metahysisch-anthropologische Schema des Menschen als animal rationale wirkt ch hier – verstärkt durch den cartesischen Dualismus – in bedenklicher eise aus: die Aufmerksamkeit richtet sich nur noch auf die intellektuellachliche Zusammenarbeit von Mann und Frau oder andrerseits auf die robleme des Sexualverhältnisses; der weite und zugleich differenzierte entralbereich des Persönlich-Emotionalen wird in seiner Seinskraft und innhaltigkeit, die er für die leiblich-seelische Gemeinschaft zweier Menschen at, nicht mehr wahr-genommen. Es kann deshalb nicht sorgfältig genug beacht werden, ob nicht die Anwendung bestimmter Kategorien, zu denen uch die Polarität gehört, weiter das Bewußtsein für das mindert, wodurch as Begegnen zwischen Mann und Frau mehr ist als nur Wiederholung eines attungsmäßigen Vorgangs, wodurch es erst seine Unvergleichlichkeit empängt und als verwandelnder Anspruch trifft, um so in allen Bereichen des enschlichen Daseins als lebendiger Impuls in die Zukunft zu wirken.

Es bleibt auch noch irreführend, von einem Ergänzungsverhältnis zu prechen. Denn weder ist der Mann für die Frau, noch die Frau für den Iann nur zur Ergänzung, nur zum Ausfüllen von etwas Fehlendem da, so aß der Andere nur der eigenen Selbstvervollkommnung dient; und wenn die Rede von der Ergänzung auch vielleicht nicht so direkt genommen sein will, o wird immer noch die falsche Vorstellung geweckt, als ginge es überhaupt larum, daß es hier auf ein Zusammenpassen von zwei sich ergänzenden Komponenten ankäme. In Wahrheit beginnt das Verhältnis zwischen Mann nd Frau gerade damit, daß sie in ihrem Zueinander aufeinander stoßen und hre Fremdheit und Ungleichheit erfahren, daß aber so erst, im Annehmen des nderen in seinem persönlichen Dasein die verantwortliche Lebensgeschichte weier Menschen beginnt. Zwar könnte man von einem Sich-Entsprechen der Geschlechter reden, aber man wird dann nicht vergessen dürfen, daß zu diem Entsprechen ein Entgegnen gehört. Denn je genauer man dies Verhältnis on sich selber her und nicht von vorgefaßten Prinzipien aus faßt, um so ehr erweist es sich von Grund auf als ein solches, das sich nur als Gechichte und als dialogisches Geschehen (um MARTIN BUBERS Begriff aufunehmen) begreifen läßt, das durch Ja und Nein, durch Für und Wider tändig hindurchführt und sich durch nichts vorwegnehmen oder (womöglich twa durch graphologische Gutachten) vorweg sichern läßt, vielmehr durch en unvorhersehbaren Lebensweg seine Substanz gewinnt.[1]

1) Um das Besondere dieser ebenso personalen wie in leibhaftem Begegnen wach-

In solchem Zwiegespräch des Lebens, das alle Kategorien der Ergänzu und des Zusammenpassens durchbricht, bildet sich zwischen Mann und Fr ein Prozeß wechselseitigen Antwortens und Verantwortens. Er vermag au dort, wo das kollektive Dasein sich ausgebreitet hat, noch das personha Leben zwischen Ich und Du zum Erblühen zu bringen und er läßt – in sein Tiefe verstanden – das persönliche Eigensein am andern und im gege seitigen Anderssein gleichgewichtig wachsen. Gewiß gibt es die Verkehru und das Verletzen und Zerstören der Gemeinsamkeit, aber in seiner ganz Bewegtheit – auch in seinen Mißverständnissen, Störungen und Entfre dungen, seiner Vergeblichkeit und allem unversöhnten Widerstreit – blei der Dialog gebunden an die Grunderfahrung eines ursprünglichen A einanderzugewiesenseins. Das vorgegebene Füreinandersein schafft auch de Widerspruch erst den Bewegungsraum. Hier also ist schon immer etwas g schehen, etwas vorausgesetzt, das nicht erst von mir, von meiner Zuwe dung kommt, sondern umgekehrt unserem Verhalten erst seinen bindend und fordernden Seinshalt gibt. Es wäre hier freilich noch eine genauere u umfassendere Erörterung nötig, um zu zeigen, inwiefern ein Zurückgehen a die subjektive Beziehung zwischen Ich und Du nicht genügt, sondern d Frage nach der übersubjektiven und doch nicht objektivierbaren Substa der personalen Relation schlechthin entscheidend wird. – Es muß an dies Stelle dabei bleiben, den Punkt zu markieren, an dem die bisherige Disku sion an ihre Grenze stößt.

Indem der Mensch sich je und je als Mann und Frau gegenübertritt und d rin nicht die Trübung eines neutralen Menschseins an sich, sondern, – wid den Anspruch isolierter Selbstvollendung des einzelnen Ich wie auch gege alle kollektivierenden Tendenzen – in leibhafter Ursprünglichkeit das Gege fügige und Gegenwendige des Mit- und Zueinander als wesenhafte Struktu des Menschseins erfährt, bleibt er unmittelbar daran erinnert, daß er sch immer in einen höchst konkreten Realzusammenhang gehört. Durch i sind beide, Mann und Frau gemeinsam, auf eine sie umfassende Seinswirklic keit verwiesen, die nicht eine erst zu schaffende, sondern eine geschaffene is und zwar eine solche, durch die wir uns entgegen aller objekthaften Sac gegebenheit als einander verantwortliches Selbst gegeben sind: ausgeset dem eigenen Versagen und der Verborgenheit des zugeteilten Geschicks.

Eine solche Besinnung aber auf die grundhafte, unaufhebbare und do nicht in purer Gegebenheit aufgehende Geschöpflichkeit des Mann- u

---

senden Wirklichkeit eines menschlichen Urgeschehens zu erfassen, bleibt auch d naheliegende Begriff der Partnerschaft zu formal; angewandt auf die verschiede artigsten Lebensverhältnisse in Politik, Wirtschaft, Recht, Erziehung droht er heu schon fast nichtssagend zu werden.

rauseins, die zugleich auf die biblischen Aussagen der Erschaffung des enschen als Mann und Frau zurückweist, bedeutet, daß die Anthropologie ch weder in sich rundet, noch in sich zu gründen vermag. Sie wird in die ewegung eines ursprünglichen Fragens eingezogen, das zugleich zum Beußtsein bringt, daß alles Drängen zu objektivierenden Aussagen über den nterschied der Geschlechter, auf die man pochen kann, gerade dort an eine renze kommt, wo die entscheidenden Fragen beginnen. An dieser Grenze itt das ganze Gewicht der Verantwortung hervor, das dem Menschen in der ebenswirklichkeit selbst, in der notwendigen Ordnung seines alltäglichen usammenlebens auferlegt ist. Dieses Gewicht ist um so größer, weil der lensch über die Grundordnungen des Daseins unsicher geworden ist. Auch it der Einsicht, daß heute ein indikativisches Sich-besinnen auf ein schon mmer vorgegebenes Seinshaftes in dem Verhältnis von Mensch und Mensch ls Mann und Frau, das nicht erst zu entwerfen und zu planen ist, not tut, t noch nicht die notwendende Erkenntnis selbst gewonnen. Sie läßt sich icht durch systematische Deduktion antizipieren, um dadurch Entscheiung und Entschluß zu erleichtern. Aber die Not und Schwere praktischer Verantwortung, der alle mit sich zufriedene Selbstsicherheit vergangen ist, st selbst eine Erfahrung von ontologischem Rang. In ihr vermag sich, sofern ie uns das Nicht-Griffige, Nicht-Geläufige, Nicht-Subsumierbare bedenken äßt, von der rätselvollen und unausdeutbaren Tiefe, aber auch von der weienden Wirklichkeit unseres leibhaften Geschaffenseins als Mann und Frau nehr zu erschließen als in allen aufsagbaren Sätzen einer perfekten Theorie ler Geschlechter, in der alles Frag-würdige ausgelöscht ist.

Der abendländische Mensch und die Ikonen der Ostkirche

Aufsätze, Monographien und Bücher seit 1945

Von Konrad Onasch

Ernst Benz: Russische Heiligenlegenden, übersetzt und erläutert von G. Apel, E. Benz, W. Fritze, A. Luther und D. Tschizewskij, herausgegeben und eingeleitet von Ernst Benz. Zürich 1953, Verlag Die Waage. 524 S. mit 52 einfarbigen Abb. – Karl Eller: Der heilige Berg Athos. München-Planegg 1954, Otto Wilhelm Barth Verlag. 36 S. mit vielen Abb., darunter zahlreichen bunten. – Else Gior-

DANI: Das mittelbyzantinische Ausschmückungssystem als Ausdruck eines hiera tischen Bildprogramms. Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesell schaft. 1951, 1. Band, S. 103–134. – ALEXEJ A. HACKEL: Ikonen. Zeugen ost kirchlicher Kunst und Frömmigkeit. Freiburg 1951, Verlag Herder. 31 S. mi 16 Bunttafeln. – LEONHARD KÜPPERS: Göttliche Ikone. Vom Kultbild der Ost kirche. Düsseldorf 1949, Bastion-Verlag. 83 S. mit 7 einfarbigen und 10 bunte Tafeln. – KONRAD ONASCH: Gott schaut dich an. Briefe über die altrussisch Ikone. Berlin 1949, Evangelische Verlagsanstalt. 47 S. mit 20 einfarbigen Abb. – DERSELBE: König des Alls. Bildmeditationen über das Leben Christi. Berlin 1955 (2. Auflage 1954), Evangelische Verlagsanstalt. 127 S. mit 19 einfarbigen Abb. un 8 farbigen Tafeln. – DERSELBE: Die Ikone, Mythos und Wirklichkeit. Zur theo logischen Methode der Sinndeutung orthodoxer Ikonendenkmäler. Evangelisch Theologie 1953, 13. Jahrgang, S. 224–237. – DERSELBE: Vom Verkündigungs charakter der Ikone (Vom Worte Gottes und den Künsten). Berlin 1953, Unio Verlag. S. 78–104. – DERSELBE: Groß-Novgorod und Feofan der Grieche. Ost kirchliche Studien 1954, 3. Band, S. 179–192. – LEONID OUSPENSKY und WLADI MIR LOSSKY: Der Sinn der Ikonen. Bern und Olten 1952, Urs Graf-Verlag. 222 S mit 59, davon 12 bunten Tafeln und 21 Abb. im Text. – DAVID TALBOT RICE: Rus sian Icons. London and New York 1947, The KING PENGUIN Books. 40 S. mit 1 Bunttafeln. – HERBERT J. ROTHEMUND: Ikonenkunst. Ein Handbuch. Münche 1954, Slavisches Institut e. V. 79 S. mit 24 einfarbigen und 3 bunten Tafeln. – GEORG SCHÜCKLER: Wesen und Theologie der Ikonenkunst. Universitas. Zeitschrift fü Wissenschaft, Kunst und Literatur 1952, 7. Jahrgang, S. 1275–1284. – W. WEIDLÉ Les icones byzantines et russes. Firenze 1950, Electra Editrice. 8 S. mit 73 Tafeln davon 9 bunte. – DORIS WILD: Ikonen. Kirchliche Kunst des Ostens (Orbis pictus Band 1). Bern 1946, Hallwag-Verlag. 10 S. mit 22 bunten Tafeln. – C. H. W WENDT: Bilderlehre und Ikonenverehrung. Ein Beitrag zum Verständnis der alten Ikonenmalerei. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1949–50 2. Jahrgang, Heft 1. – DERSELBE: Das Osterbild der Ostkirche. Orthodoxe Blätter 1950, 2. Jahrgang, Heft 1. – DERSELBE: Russische Ikonen. Sonderausgabe der Zeitschrift Das Kunstwerk. Baden-Baden 1951, Woldemar Klein Verlag. Mit zahl reichen Abb. und 4 bunten Tafeln. – DERSELBE: Rumänische Ikonenmalerei Eine kunsthistorische Darstellung. Eisenach 1953, Erich Röth-Verlag. 67 S. mit 30 Abb. und 7 bunten Tafeln. – GEORG WUNDERLE: Um die Seele der heiligen Ikonen. Eine religionspsychologische Betrachtung. (Das östliche Christentum. Abhandlungen, im Auftrag der „Arbeitsgemeinschaft der deutschen Augustiner ordensprovinz zum Studium der Ostkirche" herausgegeben von Professor D. Dr. Georg Wunderle, Würzburg.) Dritte, erweiterte Auflage. Würzburg 1947, Augu stinus-Verlag. 83 S. mit 1 Abb.

Wie nach dem ersten Weltkriege so ziehen auch jetzt wieder die „Kult bilder" der Ostkirche nicht nur die Aufmerksamkeit der Fachgelehrten auf sich, sondern es sind in zunehmendem Maße weite Kreise aller Konfessionen, die sich mit ihnen beschäftigen. Im folgenden wollen wir nicht nur im

rengen Sinne wissenschaftliche Veröffentlichungen über die Ikonen brin-
en[1]), sondern auch solche Bücher, die sich an ein größeres Leserpublikum
enden. Wer sich einmal mit dieser eigenartigen, in gewisser Weise totalen
eligiösen Kunst beschäftigt hat, wird wissen, wie sehr man anfangs in Gefahr
eht, einer Faszination zu verfallen, die allenfalls eine oberflächliche Schwär-
erei, aber kaum ein ernsteres Verständnis zur Folge hat. Zum letzteren kann
aber nur kommen, wenn der abendländische Mensch seine eigene Position
ennt und zu wahren versteht, um von ihr aus die sehr komplexe Welt der
kone zu analysieren, wobei er allerdings Werte entdecken wird, die seiner
igenen geistigen Existenz bisher fehlten und die anzueignen gewiß kein
ehler wäre.

Georg Schückler hat in seinem Aufsatz: Wesen und Theologie der
konenkunst versucht, dem abendländischen Menschen einen Weg zum tiefe-
en Verständnis der Ikonen zu bahnen. Seine Ausführungen stützen sich auf
ine gediegene Kenntnis der byzantinischen Theologen, welche zur Grund-
egung der Ikonentheologie beigetragen haben. Sehr richtig wird die propä-
eutisch-pädagogische Abzielung der Bewertung der Bilder im Abendland
em zentralen Gedanken der ostkirchlichen Ikonographie, der „Vergegen-
ärtigung des Göttlichen" gegenübergestellt (1277). Schückler stellt drei
esentliche Punkte klar heraus: 1. Es „muß für die Ikonenkunst eine strenge
iturgiegebundenheit betont werden" (1276). 2. In gleichem Maße, wie die
l. Schrift, „die liturgische Verlesung des Gotteswortes in der Ecclesia als
ine Epiphanie des göttlichen Logos gilt" (1277), ist „auch die heilige Ikone ...
ine Theophanie des Unschaubaren" (ebenda). Vielleicht kann man, wie es
ch. tut, in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß der Abendländer
eneigt ist, „dem Gehör den Vorrang zu geben vor dem ‚Gesichtssinn' ", und
amit in gewisser Weise verhindert ist, dem Moment des Schauens zu seinem
echt zu verhelfen. Sch. betont aber ausdrücklich, daß hierbei keine essen-
iellen Wertunterschiede gemeint sein sollen. 3. Auf Grund eines kurzen Ab-
isses der Bilderstreitigkeiten zeigt Verf., daß das Zentrum, ja das Recht der
konenmalerei „in der Menschwerdung Christi, im Geheimnis des inkarnier-
en Logos liegt" (1278). Sch. zitiert den bekannten und um die Erhellung des
hristlichen Ostens verdienten katholischen Theologen Julius Tyciak, von
em er in manchen Wendungen und in der Benutzung kennzeichnender

1) Über wissenschaftliche Einzelfragen und Gesamtdarstellungen vgl. Ph.
chweinfurth: Forschungsergebnisse auf dem Gebiet der byzantinischen Kunst-
eschichte während der letzten 20 Jahre in Theologische Literaturzeitung 1947,
2. Jahrgang, Sp. 9–24. Derselbe: Die Kunst der orthodoxen Slaven in der For-
chung seit 1925 in Zeitschrift f. slav. Philologie XX. 1948. S. 123. Ferner den Bei-
rag A. M. Schneiders in: Franz Dölger und A. M. Schneider: Byzanz. Bern
952.

Numinosa (z. B. 1275: „Die Welt, die sich hier eröffnet, ist eine dunkel fremde, eine geheimnistiefe Welt") inspiriert ist. Als Katholik steht er der Welt der Ikonen nicht fremd gegenüber. Er weiß auch um den vorläufigen Charakter der Schauung göttlicher Schönheit. Wenn er aber weiter schreibt . . . „aber es ist doch schon eine Vorausnahme der verheißenen Schau von Ar gesicht zu Angesicht" (1284), so wäre hier noch weit kritischer zu fragen, ob nicht nur eine Vorausnahme, sondern mehr noch ein Vorwegnehmen eine eschatologischen Geheimnisses am Werke ist, das sich in der Ostkirche nicht nur in der Ikone Ausdruck verschafft[1]).

Um einige Grade kühler und abwägender sind die Ausführungen Wendt in seinem in die Welt der Ikonen einführenden Aufsatz in der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Nachdem er auf die neueren Forschungen der Kunsthistoriker, aber auch der Religionspsychologen eingegangen ist, setzt er sich kurz mit jenem Schrifttum auseinander, das „nicht etwa das formaltheologische Problem der Ikonenverehrung, sondern seine mystagogische Abart" behandelt, „wie sie besonders in Kreisen der russischen Emigranten gepflegt wird" (S. 24). Zweifellos muß man sich hüten, wie alle, so auch die Äußerungen vor allem Bulgakovs über die Ikonen als formales theologisches Dogma der Orthodoxie anzusehen, aber auf der anderen Seite sind gerade diese Arbeiten sehr geeignet, die dem Abendländer schwer zugängliche Form des ostkirchlichen Platonismus erkenntnistheoretisch nahe zu bringen. Wendt versteht es weiterhin in seinem Aufsatz, die Problematik der Ikonenverehrung nicht aus der eben angeführten „Ikonosophie", sondern aus den dogmatischen Einzelfragen, wie sie von Theodor von Studion und Johannes Damascenus entwickelt wurden, für uns zu rekonstruieren. In der Frage nach der, etwa rassisch bedingten Wurzelhaftigkeit ist Wendt sehr vorsichtig. Ich glaube übrigens nicht, daß die Bilderverehrung „den eidetisch so begabten Griechen besonders adapt gewesen" sei (S. 26). Es sei nur an die Ausgrabungen zu Dura Europos erinnert, wo man ikonographische Ausmalungen auch in einer Synagoge gefunden hat. Dem Orientalen ist das Denken in Bildern (Typen) und das kultische Erleben in Bildern (die ganze Liturgie ist schließlich bildhafte Darstellung des Heilsmysteriums) eine Selbstverständlichkeit. Außerdem bleibt es sehr die Frage, ob die Bilderverehrung in Griechenland, oder nicht doch zuerst im syrisch-palästinensischen Raum entstanden ist, worauf bereits Baumstark und jüngst André Grabar hingewiesen haben.

Aus der Perspektive des Religionspsychologen hat Wunderle versucht das Geheimnis der Ikonen dem abendländischen Menschen zu erhellen. Ma

1) Vgl. Raub der Eschatologie. Zur Kritik ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit in: Theologische Literaturzeitung 1949, 74. Jahrgang. Sp. 267–274.

nag zu den einzelnen Ergebnissen seiner Untersuchung stehen wie man will, uf keinen Fall ist WUNDERLE einem billigen Psychologismus verfallen. Es eht ihm vor allem darum, aus seiner typisch katholischen Schau das „gott-erklärte Sein" der Ikone (S. 43) nach der Seite ihrer erkenntnistheoretischen Grundlegung, nach der ihrer formalen Technik, ihren Bildschemata und chließlich nach ihrer Künstlerschaft zu erweisen. Bei der religionspsycholo-ischen „Erforschung der künstlerischen Tatsächlichkeit" (S. 45) bemüht ich der Verf. immer wieder zu zeigen, wie diese „vom Platonismus als Seins-uffassung förmlich getragen" wird (ebenda). Dabei klammert sich WUN-ERLE nicht etwa an den Platonismus, sondern er bringt ihn, indem er sich on GUARDINI die Formulierungen geben läßt, als „übernatürlichen Expres-ionismus" dem modernen Menschen nahe. Von dieser Basis aus vermag er ann, ihm das Wesen der Ikonen, ihre Seele als „Leben aus göttlicher Wirk-ichkeit" (S. 39) zu deuten. Diese Arbeit WUNDERLES ist außerordentlich nregend und zeigt überdies, wie wenig uns Modernen die Bilder der Ost-irche als Erscheinungen einer absolut fremden Welt zu gelten brauchen, wenngleich die Tatsache nicht geleugnet werden kann, daß trotz der fein-ühligen Ausführungen WUNDERLES für viele immer noch ein Rest eigen-ümlicher Diastase bleibt.

Vor allem der protestantische Mensch des Abendlandes wird den Ikonen gegenüber einen gewissen Abstand empfinden. Wie SCHÜCKLER in seinem Aufsatz richtig bemerkte, ist die Ikone vor allem ein liturgisches Phänomen. Wer die Liturgie der Ostkirche kennt, der weiß, wie sehr der Einzelne, das Individuum, sei es als Priester oder Bischof, sei es als Gläubiger in der Ge-meinde, untergeht in dem ihm übergeordneten Prototyp. Allein die Ein-kleidung des Priesters in der Proskomidie e n t kleidet ihn seiner mensch-ichen Individualität und macht ihn zu einem Typos, der nur noch *μυστικῶς* handelt. Der Protestant, will er nicht der eingangs erwähnten gefährlichen Faszination verfallen, wird sich also vor allem über den liturgischen Charak-er der Ikone klar werden müssen. In drei Aufsätzen habe ich dieses Problem umrissen. Während im ersten Aufsatz in der Evangelischen Theologie zu-nächst einmal gezeigt wird, wie in Rußland selbst um die Jahrhundertwende durch die säkulare Restaurationsarbeit an den Ikonen ein neues, z. T. auch enthusiastisches Verständnis in „the icons own land" aufbrach, stellte ich in den Mittelpunkt meiner Ausführungen die Vielschichtigkeit der Ikone. Sie ist einmal direkt dogma- und liturgiebezogen, zum andern aber auch nicht nur ein zeitloses Kunstgebilde, sondern als Kunstwerk tief mit der Kultur- und Geistesgeschichte verbunden. In dieser Dialektik muß jede rechte Ikonen-deutung bestehen. In meinem Feofan-Grek-Aufsatz legte ich dar, wie im Falle einer ausgeprägten künstlerischen Persönlichkeit diese sich gegenüber den dogmatisch-liturgischen Prototypen durchsetzt, eine der reizvollsten

Beobachtungen, die ein Abendländer an Hand der Ikonenmalerei anstellen kann! Der dritte Aufsatz führt dieses Thema noch weiter und intensiver aus, indem an Hand zweier Ikonen (Verkündigung von Ustjug und Verkündigung aus der Troica-Lavra) nachgewiesen wird, wie bis in die geringfügigste Haltung der dargestellten Personen hinein der liturgische Prototyp herrscht.

Man wird sich hüten müssen, die Ikone als einzelne und isolierte zu betrachten. Darüber unten noch Näheres. Die Ikone ist vielmehr kraft ihres prinzipiellen liturgischen Gehaltes[1]) wesentlicher Teil des Kirchenraumes selbst. Die Mosaiken und Fresken desselben haben ihrerseits einen fest umrissenen „liturgischen Ort". Erst wenn man sich über diesen Klarheit verschafft hat, wird die Ikone als Einzelbild die liturgische Bezogenheit in ihrer ganzen Unbedingtheit und Totalität offenbaren. Die Ikonographie als Mosaik und Fresko in der Kirche ist nicht nur Dekoration, sondern gemalte Liturgie, wie Else Giordani in ihrem wissenschaftlichen aber verständlichen Aufsatz: Das mittelbyzantinische Ausschmückungssystem als Ausdruck eines hierarchischen Bildprogramms, ausführt.

Es ergibt sich aus dem bisher Gesagten schon eine gewisse Richtschnur, nach der wir Ikonenbücher kritisch betrachten können. Sie läßt sich etwa so umreißen: Ein Buch über die Ikone darf nicht die derselben innewohnende Dialektik von dogmatisch-liturgischem und deshalb zeitlosem Gehalt und ihrer Zeitgebundenheit übersehen. Wird eine von beiden Seiten überbetont und die Dialektik aufgelöst, wird die gesamte Darstellung „schief" und dem Gegenstande nicht entsprechend. In diesem Rahmen, aber nur in ihm, hat auch die Ästhetik ihre unanfechtbare Stellung, indem sie ästhetische Werte und Phänomene, die sich in den verschiedensten Phasen der Ikonenmalerei Ausdruck verschafften, also zeitgebunden sind, dennoch vor einen transzendenten Hintergrund stellt[2]).

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt die vor uns liegenden Ikonenbücher, so wird unser Auge zunächst auf dem schön ausgestatteten Buch von Leonhard Küppers haften bleiben. Verf. geht in drei einleitenden Ab-

1) Man darf in der Ostkirche die Begriffe Liturgie und Dogma nicht so stark voneinander trennen. Paulus Zacharias hat treffend so formuliert: „Die Theologie empfängt aus der Liturgie ihren Lebensimpuls und dient wiederum der Feier des Mysteriums ... Der Logos wird zum Hymnos. Die ‚Aufhebbarkeit' einer Theologie ist geradezu ein Kriterium ihrer Echtheit" (Benz-Zander: Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung) Hamburg 1952, Agentur des Rauhen Hauses, S. 79.

2) Von seiten der materialistischen Kunstauffassung ist diese Dialektik der Ikonen-Ästhetik herausgearbeitet worden, allerdings nicht ohne ihren transzendenten Wert negativ zu beurteilen, in dem Werk von Lazarev: Geschichte der byzantinischen Malerei. Bd. 1: Text, Bd. 2: Bilderatlas. Moskau 1947–1948. (russ.)

schnitten auf einige grundsätzliche und historische Fragen der Ikonenmalerei ein. Zweifellos sind hier z. T. sehr wertvolle Beobachtungen und Bemerkungen von ihm angestellt und ausgesprochen worden, wie etwa der Hinweis, „daß die ‚Hagiokratie nicht die Entwicklung starker Individuen zuläßt' " (S. 32), ein Zitat, von dem man gerne wüßte, wo es steht. Aufs Ganze gesehen, wird man aber dem Verfasser nicht immer folgen können. Rein äußerlich muß es schon kritisch stimmen, wenn u. a. Aimée Dostojewskijs fragwürdiges Buch über ihren großen Vater zitiert wird (S. 18). Es ist richtig, wenn gesagt wird: „Die Seele des russischen Menschen wird offenbar in der heiligen Liturgie" (S. 15), aber doch nur so, daß diese Seele in der Liturgie in das Gericht genommen wird. Was Verf. S. 17 f. und vor allem S. 7 ff. schreibt, ist z. T. einfach falsch, z. T. gefährlich. Falsch ist z. B., daß die Reform Nikons im 17. Jhdt „die christliche russische Welt und vor allem auch die Kirche dem Westen anzugleichen" bestrebte (S. 7). Richtig ist vielmehr, daß diese Reform eine Art byzantinischer Renaissance war, die einzige, die Rußland überhaupt erlebt hat. Gefährlich ist, was auf den folgenden Seiten über die Seele des russischen Menschen geschrieben steht. Hier wird ein Mythos beschworen, der uns und unser Volk schon mehr als einmal verführt hat, denn der Schritt von dem angeblichen kindlichen Reichtum der russischen Seele (S. 9) zu deren negativer Abwertung ist, wie wir erfahren haben, nur ein sehr kleiner. Auf diese Weise legt der Verf. einen gewissen Schleier der Mystifikation über seine Ausführungen, der vieles Einsichtige und Richtige verdeckt. So ist es richtig, zwischen dem altägyptischen Mumienporträt und der Ikone, wenn auch nicht technisch-formal, so doch inhaltlich zu unterscheiden (S. 16). Aber es muß auf der anderen Seite wieder bedenklich stimmen, wenn von der ägyptischen Kunst gesagt wird: „Erst recht aber hat sie nichts zu tun mit einer ekstatischen Mystik, wie sie sich auf russischen Ikonen im Gekreuzigten findet, ja wie sie sich im Grunde auf jeder Ikone zeigt" (S. 17). Ich kenne keine einzige Ikone, auf der sich der Gekreuzigte in ekstatischer Mystik befände! Und damit kommen wir „zur Theologie einzelner Ikonen" (S. 45). Größtenteils wird hier keine Theologie entwickelt, sondern eine ästhetisierende und mystifizierende Betrachtungsweise, die am Wesen einer Ikone völlig vorbeigreift. Wenn es z. B. heißt, der Körper des Gekreuzigten wachse „flammenhaft" empor, so ist das Phantasie. Denn der oft uns scheinbar übertrieben lange Leib des Gekreuzigten an einem ebenso übertrieben lang dargestellten Kreuze hat seinen Ursprung in apokryphen Berichten vom Kampfe der englischen Heerscharen gegen die bösen Luftgeister, eine Szene, die wir auch in Klopstocks Messias finden können. K.'s Auffassung von der Rublëvschen Dreieinigkeit (S. 45 f.), daß die mittlere Gestalt das hl. Pneuma sei, steht und fällt mit der Auffassung „des epiklesischen Charakters ihrer Geste" (S. 47). Nach orthodoxer Lehre und orthodoxem liturgischem

Brauch wird nicht das hl. Pneuma, sondern Gott angerufen, die sakramentale Gaben zu segnen[1]). Die Entwicklung der Troica durch den Verf. entspricht auf keinen Fall der orthodoxen Theologie[2]), sondern bietet eine katholische Interpretation, wie sie der römischen Auffassung vom Meßopfer angemessen ist. So stehen in diesem Buche neben guten Beobachtungen und feinen ästhetischen Bemerkungen Fehlurteile, die dem Leser ein oft sehr schiefes Bild von der Ikone geben. Verf. weiß und kennt die Geschichte der Ikonenmalerei, er ermißt aber nicht die eigentliche Dialektik ihrer Ästhetik und unterläßt den strengen liturgischen Bezug fast völlig. Man möchte sich oft vom Verf. mit reißen lassen, muß jedoch immer wieder einsehen, daß er, statt einen klaren Weg zu zeigen, denselben im Halbdunkel unklarer Mystifikationen ver schwinden läßt.

Es ist natürlich schwer, die eigenartige Welt der Ikonen einem europäischen Menschen zunächst nahezubringen. Der Rezensent selbst hat dieses mit seinem Ikonenbüchlein: Gott schaut dich an versucht. Die in diesem Bändchen vereinigten Briefe über die altrussische Ikone wollen so etwas wie die intime Atmosphäre schaffen, in der eine Ahnung von der Ikone entstehen mag. So findet sich in diesem Versuch noch manche Stelle, die zu sehr an der emotionellen Oberfläche bleibt, oder, zwischen der Mystik des Ostens und dem angeblichen Rationalismus des Westens sich hindurchtastend, oft allzu kühne Thesen aufstellt. Aber man wird ihm nicht das Bemühen absprechen können, daß dort, wo von der Mitte des Ikoneninhaltes gesprochen wird, bereits ihr liturgisch-kerygmatischer Gehalt herausgearbeitet wird.

In einer Sonderausgabe der Zeitschrift Das Kunstwerk hat der bekannte Sammler C. H. W. Wendt eine Wegführung gegeben, der sich jeder anvertrauen darf. Hier wird alles sehr sachlich vorgetragen, nirgend stoßen wir auf enthusiasmierte Affekte in der Darstellung und so erhalten wir ein zwar erstes, aber bedeutsames Bild von der Ikonenkunst. Das erste Kapitel: Imago und Eikon erläutert die prinzipiellen und geistesgeschichtlich gewachsenen Grundlagen und gibt einen im einzelnen scharf präzisierten Überblick über den Bilderkampf. Das zweite Kapitel: Stil und Ausdruck führt in eine Anzahl von Sonderproblemen der Ikonenmalerei ein, so z. B. in die sog. „umgekehrte Perspektive", oder die Bedeutung des Illusionismus, um schließlich zu diesem Ergebnis zu kommen: „Ikonen sind ein ewiger und überzeitlicher Bestandteil der orthodoxen Kirche. Diese Kirche hat sich zwar in dem letzten Jahrhundert an die Gegebenheiten der Neuzeit anpassen müssen.

1) Vgl. die ausführliche Rezension: Phantastische oder legitime Ikonendeutung? in: Theologische Literaturzeitung 1953, 78. Jahrgang, Sp. 321.

2) S. u. a. den Aufsatz: Über den symbolischen Gehalt der Troica-Ikone von Andrej Rublëv (russ.) von Mme V. Zander in: Put'. Organ russkoj religioznoj mysli. Nr. 31 (1931). Dez. 1931. S. 30.

Mit ihr gewandelt aber haben sich nicht die Zeugen einer uralten Kunsttradition. Deswegen sind die Ikonen auch kein exegetisches oder apologetisches Problem der neueren Ostkirchentheologie, das sich weiterentwickeln und wandeln ließe und von dem irgendwelche Erkenntnisse für ästhetische Bereiche gewonnen werden können. Sie müssen aus der Umwelt her betrachtet werden, in der sie entstanden sind, und dann verdienen sie nicht das Urteil, das der Westen so häufig über sie gefällt hat: sie seien starr, ausdruckslos und primitiv" (S. 37). Im kurzen Kapitel Herkunft verweist Verf. auf die genuinen Quellen der Ikonenkunst, die hl. Schrift, die Liturgie, Apokryphen, Malerbücher und Heiligenviten. Im nächsten Abschnitt führt er uns dankenswerter Weise endlich einmal in die Technik der Ikonenmalerei ein, die in fast allen Ikonenbüchern fehlt. Auf den nächsten Seiten folgen die Haupttypen sowohl der „Holzbrettmalerei" (Reiseikonen, Pilgerikonen, sog. Svjatcy Kirchenkalender), Altar- und Prozessionsikonen u.a.m.), als auch der Bilder selbst: Christus, Maria, Engel; Propheten, Apostel, Heilige; Deesis, Trinität, Sophia. Wer wirklich in den wahren Kosmos der Ikonen sich einarbeiten will, ohne die vor allem in russischer Sprache erschienene und deshalb nur schwer zugängliche Spezialliteratur zu bewältigen, der darf sich Wendts Wegführung anvertrauen. Wir hoffen, daß die deutsche Leserschaft sehr bald in den Genuß seiner großen Arbeit über die russische Ikonenmalerei kommen wird, nachdem bereits mannigfache Probleme derselben von Wendt in zerstreuten Aufsätzen behandelt worden sind.

Wer sich einmal unbeschwert – was keineswegs oberflächlich heißen soll! – Ikonen beschauen möchte, der greife zu dem ebenso gediegenen wie reizenden Büchlein von Doris Wild. Ohne Schwärmerei, aber doch mit inniger Liebe zu den Ikonen ist die Einleitung geschrieben. Es folgen 22 bunte Ikonentafeln mit je einer kurzen Beschreibung, die kunstgeschichtliche Zusammenhänge keineswegs vergißt. Der besondere Reiz dieses Büchleins besteht darin, daß es keine „klassischen" Ikonen bringt, sondern unbekannte Stücke aus privaten Sammlungen Europas und Amerikas. So erscheint nicht nur auf Tafel X eine Ikone der Paraskeve-Pjatnica aus dem 16. Jhdt, sondern auch auf Tafel VII ein sehr seltenes Bild ihres Martyriums. Der Verlag sorgte für ausgezeichnete Buntfotos und hat dieser Pretiosa ein schlicht- vornehmes Gewand gegeben. Nicht nur der Liebhaber, auch der Forscher wird sich in stillen Stunden immer wieder an diesem Büchlein erfreuen!

Die Ikonen, die Alexej A. Hackel bespricht, sind ausnahmslos bekannte Stücke aus dem byzantinisch-russischen Raum. In einer Einleitung sieht Hackel den Ursprung der Ikonenmalerei im syrisch-palästinensischen Raum, was durch die neuesten Forschungen von André Grabar[1]) hinreichend be-

1) André Graber: Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. Bd. 2: Iconographie. Paris 1946.

stätigt ist. Mit Recht macht Verf. darauf aufmerksam, daß diese Kunst „al persönlichen Gefühlsmomente" vermied (S. 9). In der Deutung der einzelne Ikonen ist H. zurückhaltend. Bei der Troica von Rublëv bleibt die Frag nach den „Idiomata" der drei Personen unbeantwortet (S. 14–16). D geistige Atmosphäre seiner Interpretationen ist durch die russische Religion philosophie (Solowjew, Berdjajew) beeinflußt, jedoch ebenfalls so zurück haltend, daß keine ausschließliche „Ikonosophie" daraus entsteht.

W. Weidlé, der bekannte Forscher der byzantinischen Kunstgeschicht gibt in einem kleinen Band an Hand von 73 Tafeln eine elegant geschrieben Übersicht über den historischen Ablauf der Ikonenmalerei in Byzanz un Rußland, mit gelegentlichen Seitenblicken nach Italien und Westeuropa. D er dieses auf acht schmalen Seiten tun mußte, sind seine Ausführungen reic an geistreichen und präzisen Aperçus. So, wenn er die Kunst Novgorods unte dem Einfluß Feofan Greks mit der Andrej Rublëvs vergleicht und schreibt „A l'allegro vivace qui est leur rythme préféré, Roublev oppose un andant cantabile des plus suaves; le mode quelque peu staccato selon lequel s'é grènent leurs mélodies ne sauraît lui plaire: ce grand musicien joue toujou legato". Von der berühmten „Verkündigung von Ustjug"[1]) gibt der Band ei schlechtes Foto (Tafel 5), was aber verständlich ist, wenn man weiß, w schwer von dieser Großikone ein gutes Foto zu erhalten ist (in Lazarev unten angegebenem Werk befindet sich ein solches). Um so überraschende ist es, daß vor dem Titelblatt eine sehr gute Buntfotografie des Kopfes de Gottesmutter gebracht wird. Ich habe mich selbst erst kürzlich in der Tret jakov-Galerie in Moskau überzeugen können, daß „les contours des deu figures sont altérés", daß aber auch „le médaillon d'en haut et peut-êtr aussi l'image symbolique de l'Enfant sur la poitrine de sa future Mère ont ét ajoutés postérieurement" will mir nicht einleuchten. Auch Lazarev, in der angeführten Werk, spricht nicht davon. Man hat in diesem kleinen Büchlei gewiß die Hauptikonen des byzantinisch-russischen Raumes beisammen aber die Führung an ihnen vorbei durch den Verf. geschieht zu schnell, al daß ein Anfänger ein zugleich klares und eindringliches Gesamtbild hätte.

In diesem Falle halte ich den King Penguin Books Band von dem i der internationalen Byzantinistik ebenfalls bekannten Gelehrten Davi Talbot Rice für wertvoller. Zu 16 bunten Bildtafeln von russischen Ikone gibt der Verf. eine ruhige und wissenschaftlich gegründete Einführung, di sich flüssig liest. Wer sich zunächst nicht an die großen Werke von Ainalov Alpatov, Wulff, Schweinfurth, Dalton oder Millet heranwagt, oder auc garnicht die Absicht eines intensiven Studiums hat, der wird von Rice mi sicherer Hand durch die Entwicklungsabschnitte der russischen Ikone

1) Eine ausgezeichnete Analyse dieses interessanten Ikonendenkmals bei Lazarev Die Kunst Novgorods. Moskau-Leningrad 1947, S. 39–43 (russ.).

alerei geführt, wobei immer wieder auf gleichzeitige und parallele Erneinungen der westeuropäischen Kunstgeschichte hingewiesen wird. Darch wird der Mythos entmachtet, als ob die russische Ikonenmalerei nichts t Europa zu tun hätte, als ob sie eine Kunst religiös-primitiver Ferne sei. CE arbeitet die fünf russischen Schulen heraus: Kiev, Novgorod, Pskov, sdal' und Moskau und zeigt, wie sich bei Feofan und Rublëv eine neue nst entwickelt. Seine Ergebnisse decken sich weithin mit den neuesten beiten von LAZAREV, MICHAJLOVSKIJ, PURIŠEV u. a., wenn er von Rublëv reibt: „The severe symbolism of the old Byzantine tradition has been nsformed into something new, more humanistic, more intimate . . . It is no vish copy, but a new rendering of an old theme. A delicate charme has placed the more mature, more impressive glory of the older painting" (S. 31). as heikle Problem der vorchristlichen russischen Kunst wird von ihm mit er Vorsicht und Zurückhaltung erörtert. Es hätte nicht gestört, wenn es nz fortgelassen, und dafür vielleicht Feofan Grek und Rublëv mehr Platz gesprochen worden wäre.

Bisher haben Nichtorthodoxe sich zum Thema der Ikone mit wechselndem folge gemeldet. Wie würden orthodoxe Kenner der Materie einem Abendnder, der nicht ihrer Konfession ist, Wesen und Gehalt der Ikone erläutern? Es entspricht nicht nur einer lang gehegten Erwartung – denn wer von uns Durchschnittsabendländern" käme schon zu so wichtigen Werken, wie etwa: ie Probleme der Restauration von IGOR GRABAR, oder gar POKROVSKIJ: as Evangelium in den ikonographischen Denkmälern –, sondern auch der tschiedenen Bedeutung der Ikonen, wenn aus den Reihen namhafter thodoxer Gelehrter uns ein Buch geschenkt wird, das zweifellos alles Bisrige weit in den Schatten stellt. Ich meine das Buch über den Sinn der Ikon von L. USPENSKIJ und VL. LOSSKIJ (die Namen in der Bibliographie sind französischer Transkription geschrieben)[1]). Es hat eine Reihe von bedeungsvollen Vorzügen: das große Format erleichtert den unmittelbaren Einuck von einer Ikone, zudem sind die Originalmaße am Rande angegeben; e Qualität der Einfarb- und Buntdrucke ist so ausgezeichnet, daß auch er der direkte Zugang zu den Originalen erleichtert wird; eine große Zahl on Ikonen, wie sie jetzt in Paris gemalt werden, zeigt, wie alte Traditionen ute weiterleben; Vorzeichnungen und Schemazeichnungen demonstrieren cht nur das allmähliche Entstehen einer Ikone, sondern verhelfen auch zu ner intensiveren rein eidetischen Aufnahme derselben, sie beanspruchen – n mit Schückler zu reden – den „Gesichtssinn"; an Hand der Ikone der

1) Der Urs Graf-Verlag sah sich leider außerstande, der Redaktion der ThR ein ezensionsexemplar zu schicken. Das vorliegende ist ein Geschenk von Herrn arrer Lic. Menn in Frankfurt M., dem ich an dieser Stelle meinen herzlichen Dank ssprechen darf.

Pjatnica S. 139 wird ein gutes Beispiel der Restauration einer Ikone aus de 16. Jhdt. gegeben.

Es ist schwer im Rahmen dieser Sammelbesprechung, den Inhalt d Werkes halbwegs erschöpfend zu besprechen. In dem ersten Kapitel: D Tradition und die Traditionen wird der ostkirchliche Traditionsbegriff er faltet. Dabei geht Losskij weit über den rein formalen Dogmatismus d Orthodoxie hinaus, indem er durch geistvolle religionsphilosophische G danken im Sinne Wladimir Solowjews u. a. den Abendländer in das Geheim nis orthodoxen Traditions*denkens* einzuführen versucht. Die hl. Schrift kein historisches Schriftstück, kein „Archiv", vielmehr versuchte man sch seit Origenes „die Gegenwart des göttlichen Logos in den Schriften beid Testamente ineinszusetzen mit der Fleischwerdung des Wortes, in der d Schrift ihre Erfüllung fand" (S. 14). Innerhalb der Kirche, angefangen b den Aposteln bis zu den Kirchenvätern, bewegt sich aber die Tradition z nächst auf einer horizontalen Linie, die ihrerseits durchschnitten wird „m der vertikalen Linie, mit *der* Tradition, der Mitteilung des Heiligen Geiste der den Gliedern der Kirche einen unendlichen Blick in das Mysterium öffn durch jedes Wort der offenbarten Wahrheit" (S. 14). Nicht auf der Horizo talen liegt der eigentliche Sinn der Tradition (vielleicht können wir au sagen: liegt ihre Dialektik), sondern in dem Schnittpunkt mit der Vertikale wer hört hier nicht neben Solowjew u. a. Karl Barth heraus? Im Grunde i nach einem Worte von Ignatius von Antiochien (Ad Ephes. 15, 1), die v oben, pneumatisch bedingte Tradition „Schweigen". „Die Offenbarung worte sind also von einer Schweigezone umgeben, die keine Resonanz in d Ohren Außenstehender hat" (S. 15). Weiter: Die Tradition „ist nicht d Inhalt der Offenbarung, sondern das Licht, das ihn offenbart. Sie ist nicht d Wort, sondern der lebendige Odem, der das Wort vernehmlich macht und z gleich das Schweigen, dem es entspringt. Sie ist nicht die Wahrheit, sonde die Mitteilung des Geistes der Wahrheit . . . So kann der reine Tradition begriff definiert werden als das Leben des Heiligen Geistes in der Kirche . . (S. 16). Diese Tradition ist weder „historische Trägheit" (S. 17), noch „kon servative Haltung" (S. 18), sondern man kann sagen, „daß die Tradition d kritischen Geist der Kirche darstelle" (ebenda). An sich fremde Elemen wie Apokrypha „können den liturgischen Festen und der Ikonographie ma cher Feste neue Farbe geben". „Durch die Tradition erneuert, gereinigt u legitimiert kommen diese Elemente als der Kirche eigenes Gut zur Kirc zurück" (S. 18), ein Gedanke übrigens, der fast genau so vom Katholik Th. Haecker ausgesprochen worden ist[1]). Auf diese Weise konnten au

1) In: Christentum und Kultur. München und Kempten 1946. Verlag Jos Kösel, S. 63 und Anm. 2 auf S. 282.

ie Bilder in der Tradition der Kirche Heimatrecht erlangen. „Ganz wie die göttlich inspirierte Lehre' der Kirche erhält auch die ikonographische Tradion ihren Vollsinn und innigen Zusammenhang mit anderen Dokumenten es Glaubens (wie Schrift, Dogmen, Liturgie) in der Tradition des Heiligen eistes. So gut, wie die dogmatischen Definitionen können die Ikonen hristi neben die Heilige Schrift gestellt werden, um dieselbe Verehrung zu npfangen" (S. 23). Es ist unmöglich, hier in eine Auseinandersetzung mit em von Losskij vorgetragenen orthodoxen Traditionsbegriff einzutreten. as ist von anderer Seite in ebenso vorsichtiger wie eindeutiger Weise getan orden (wenn auch nicht speziell Losskij gegenüber)[1]). Für uns wichtig ist, aß Losskij keine „ikonosophische" Einleitung im Sinne einer phantasieollen halb ästhetischen, halb philosophischen Gedankenführung gibt, wie ir sie oft in abendländischen Büchern über die Ikone finden, sondern eine ewußt orthodoxe Grundlage schafft, mit dem Bemühen, sie Nichtorthoxen verständlich zu machen. Auf dieser Basis baut das ganze Buch nun auf. spenskij untersucht Sinn und Sprache der Ikonen (S. 25–51). Aus ihrem, otal zu verstehenden, liturgischen Bezug wird vor allem ihr metaphorischer harakter herausgearbeitet. Was sie darstellt, „spiegelt nicht etwa die Unrdnung unserer sündigen Welt, sondern die göttliche Ordnung und Ruhe, die icht von der irdischen Logik oder der menschlichen Moral, sondern von der öttlichen Gnade beherrscht werden. Es ist die neue Ordnung in der neuen chöpfung" (S. 41). Es ist unmöglich, alles anzuführen, was an zentralen edanken hier vorgetragen wird, etwa über die „umgekehrte Perspektive S. 42) oder über den Verlauf der historischen Entwicklung der Ikone in yzanz oder Rußland („Man kann sagen, Byzanz habe der Welt hauptsächlich ie Theologie im Worte geschenkt, Rußland aber die Theologie im Bilde", . 47). Die Art und Weise, wie hier aus einem wissenschaftlich fundierten Vissen Kunstgeschichte der Ikonenmalerei getrieben wird, kann als vorildlich gelten. Für den abendländischen Menschen[2]) besonders und exitentiell bedeutsam sind die Ausführungen Uspenskijs über die Freiheit des Künstlers S. 44–45, die er der priesterlichen Aufgabe des Ikonenmalers unterordnet wissen will. In voller Schärfe wird von ihm in einer ausführlichen nmerkung der Gegensatz betont „zur Schöpfung der abendländischen oder n deren Spuren gehenden religiösen Kunst . . ., wo die Freiheit als ein un-

1) Ludolf Müller: Die Bedeutung der Tradition in der orthodoxen Theologie nd Kirche (Kirche und Kosmos. Orthodoxes und evangelisches Christentum. tudienheft Nr. 2. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD). Witten-Ruhr 1950. uther-Verlag, S. 77–97.

2) Ich möchte keineswegs den abendländischen Menschen als Widerpart des östchen Partners eines gemeinsamen Kontinentes beschwören, aber ihn doch als seien anderen Bruder der gemeinsamen Mutter Europa bezeichnen.

gehinderter Ausdruck der Persönlichkeit des Künstlers, seines Ichs aufgefaß wird" (S. 44). Ich vermag an dieser Stelle USPENSKIJ nicht zu folgen, um s mehr, als er *die* Persönlichkeit der russischen Ikonenmalerei in seiner hist rischen Übersicht mit Schweigen übergeht, die das uns Abendländer b drängende Problem von religiösem Typos und der Freiheit des Individuum am tiefsten erlebt hat: Feofan Grek. Das ist gewiß eine Schwäche in d Position USPENSKIJS. Aber gerade die evangelische Theologie wird die Frage d Ikonen von dieser Seite her gründlich durchdenken müssen[1]). Für das nächst Kapitel dürfen viele Leser USPENSKIJ besonders dankbar sein: Die Techni der Ikonenmalerei S. 53–56. In seinem räumlich und thematisch bewußt b grenzten Artikel konnte WENDT nur kurz darauf eingehen. Hier erfahren w endlich einmal von einem Fachmann, wie eine Ikone gemalt wird. Auch hi weist U. wieder auf den tiefen metaphorischen Sinn der rein technische Seite der Ikonenmalerei hin. Im Hauptteil wird uns, wie Titus Burckhardt i der Einleitung betont, eine „Typologie der Ikone" vorgeführt. Dabei gehe beide Verfasser bezeichnenderweise nicht von der Einzelikone aus, sonder von der Ikonostase, die gründlich erläutert wird. Besonders wertvoll ist d in einer zusammengelegten Abb. wiedergegebene tragbare Ikonostase, wie s in Privathäusern gebraucht wurde (S. 61). Danach werden in folgend Reihenfolge Einzelikonen besprochen, derart, daß ihr kunsthistorischer un liturgisch-dogmatischer Konsensus stets im Auge behalten wird: Die Ikone Christi, Gottesmutter-Ikonen, Ikonen Johannes des Vorläufers, Erzeng Michael, die Apostel, Heilige, Theologen und Wundertäter und schließlich d Ikonen der großen Feste des orthodoxen Kirchenjahres. Auf Einzelheite können wir nicht eingehen. Ich möchte lediglich darauf hinweisen, daß ic auf Grund spezieller Studien nicht der Meinung bin, daß die eigentümlich Gestalt in der Weihnachtsikonographie der Versucher sein soll, sondern d Prophet Jesaja[2]). Der Sinn der Ikonen von USPENSKIJ und LOSSKIJ ist ei Geschenk der Orthodoxie an die abendländische Christenheit. Niemand, d sich als Liebhaber oder als Forscher mit Ikonen beschäftigt, wird in Zukun an diesem Buch vorbeigehen können.

Das Buch von ELLER über den Berg Athos bringt in seinem außerorden lich umfangreichen Bilderteil, der den eigentlichen Wert seines schöne Buches bestimmt, eine Reihe von Ikonen- und Ikonostasenabbildunge S. 145 sehen wir z. B. eine Buntaufnahme der Trapeza von Xenofontos i Ausschnitt. S. 221 ebenfalls eine bunte Abbildung einer Ikone der Gotte

1) Weder in den Studienheften des Außenamtes, noch in der Evangelisch Theologie, Sondernummer H. 7–8 des XI. Jg. wird auf das Problem der Ikone in extenso eingegangen.

2) Vgl. auch den Separatdruck L. OUSPENSKY: L'Icone de la Nativité du Chris Paris o. J. (1951). Editions Orthodoxes.

Mutter mit Johannes dem Täufer. Im Anschluß an die Arbeiten von Brockhaus, Pabel und Dölger wird man diese und viele andere Ikonenfotos bei Eller gerne auswerten.

Den Vorankündigungen nach hatte es so geschienen, als ob das Ikonenbuch von Rothemund in Konkurrenz zu dem Werk von Uspenskij-Losskij treten würde. Nach Erscheinen seines gewiß dankenswerten Unternehmens kann davon aber nicht mehr die Rede sein. Es ist mehr als bedauerlich, daß die wirtschaftliche Lage es dem Verlag nicht gestattete, das ganze Manuskript des Verf. auszudrucken. Der Rezensent ist persönlich der Meinung, daß dadurch das Werk den Eindruck eines Torsos macht. Das macht auch seine kritische Stellungnahme überaus schwierig, wenn nicht sogar unmöglich. Wenn z. B. der Verf. unter den Kapiteln seiner Untersuchung: Ikonengeschichte, Ikonenkunstgeschichte, Ikonentheologie sich bemüht – wie es in der Anzeige heißt: zum ersten Male –, eine Reihe von russischen Ikonenmalerschulen herauszuarbeiten, wird man ihm kaum widersprechen, aber mich auch nicht mit ihm fruchtbar auseinandersetzen können, weil einfach die notwendigen Unterlagen dazu fehlen. Rothemund differenziert das, was ältere Forscher noch schlicht als nordrussische Primitive bezeichneten, in eine Reihe von Schulen, darunter die der Pomoren. Für diese sehr speziellen Unterscheidungen fehlen die notwendigen Einzeluntersuchungen. Es soll nicht geleugnet werden, daß der Verf. sie angestellt und über das entsprechende Wissen verfügt. Aber in der vorgeführten Form überzeugen seine Ausführungen keineswegs. Aus diesem Grunde bleibt auch die Übersicht auf S. 27 im Bereich des lediglich Hypothetischen. Man kann, um bei dieser Übersicht zu bleiben, nicht Byzanz als einzige Quelle der Ikonenmalerei angeben. Gerade die jüngsten Arbeiten an den nordrussischen Fresken und Ikonen haben direkte syrische oder doch provinzielle Einflüsse gezeigt (ich erinnere nur an die Ikonographie des Aleksej čelovek božij), die Entwicklungszüge aufdecken, welche man nicht mit einer pragmatischen Selbstverständlichkeit als byzantinisch wird bezeichnen dürfen. Ich habe schon oben hingewiesen, wie problematisch es ist, die Griechen als die „Erfinder" der Ikonen anzusehen. Sowohl unter den Schulen als auch unter den Malern fehlt völlig Feofan Grek, wenngleich die Arbeit Igor Grabars über ihn im Literaturverzeichnis S. 67 genannt wird. Lediglich S. 36 wird darauf hingewiesen, daß unter den griechischen Malern im Moskau Andrej Rublëvs auch er auf den letzteren Einfluß gehabt hat. Aber auch das wird nur in einer kleinen Anmerkung S. 64 (Theophanus Graecus) vermerkt. Nun gilt es aber wohl als sicher, daß es keinen größeren Unterschied zwischen zwei Ikonenmalern geben kann, als den zwischen Feofan und Andrej. In meinem Aufsatz über Feofan glaube ich dafür hinreichende Gründe angegeben zu haben. Es ist verständlich, wenn Orthodoxe, wie oben Uspenskij-Losskij, Feofan Grek

schweigend übergehen. Wenn aber in einem Werk, wie dem Rothemunds da Gleiche geschieht, so ist es nicht das Gleiche, sondern eine Unterlassun Rothemund hätte zumindest kurz darlegen sollen, warum er Feofan nicht z den russischen Meistern zählt. Dann aber hätte er ihn unter die späten byzan tinischen unbedingt einordnen müssen. Auch im Literaturverzeichnis i Einiges kritisch zu vermerken. Werke in russischer Sprache sollte man m dem Zusatz (russ.) versehen. Die altkirchenslavische Grammatik, Heidelber 1932 wurde von Diels und nicht von Diez geschrieben. Von André Graba fehlt das wichtige oben S. 249 Anm. 1 genannte Werk. Igor Grabar, Geschicht der russischen Kunst (russ.) hat nicht drei, sondern sechs Bände! Neben Feofa Grek, Kazan 1922 von dem gleichen Verfasser sind unbedingt nicht zu übe sehen die von ihm herausgegebenen Probleme der Restauration, wo er i ersten Bande seine eigene Arbeit über Andrej Rublëv veröffentlichte. Vo Lazarev fehlt Die Kunst Novgorods, Moskau-Leningrad 1947 (russ.), vo Pokrovskij, Das Evangelium in den ikonographischen Denkmälern, 1892 f (russ.). Bei vielen Aufsätzen und Büchern fehlen die Verweise auf die Reihe oder Zeitschriften, in denen sie erschienen sind. Die Transkription schwank zwischen französischem und internationalem Brauch. Die Troica von Rublë stellt nicht den Besuch der drei Engel bei Abraham dar (S. 13). Sehr i Gegenteil wird dieser alte Typus der „Philoxenia" von Rublëv völlig umge staltet zu einem Bild tiefer theologischer Kontemplation. Die Deutung vo Rothemund ist ein offenbarer Fehlgriff. Übrigens befindet sich heute di Troica nicht in der Uspenskij-Kathedrale im Kreml, sondern in der Tret jakov-Galerie. Entgegen den Ansichten des Verfs. hat es nicht nur eine, sor dern mehrere Paraskevae gegeben, die selbstverständlich hagiographisch fa bar sind. Bei Doris Wild fanden wir sogar die Vitenikone einer der Paraskevae So könnte man noch lange an der Arbeit von Rothemund herumkritisieren Es erscheint mir aber gerechter, zu bedauern, daß einem befähigten deut schen Wissenschaftler aus wirtschaftlichen Gründen nicht die Möglichkei gegeben war, in deutscher Sprache wirklich das erste umfassende Handbuc über die Ikonenmalerei herauszugeben.

Aus den nur angedeuteten wenigen kritischen Bemerkungen, die wir de Rezension der letzten Werke beigegeben haben, resultiert nun aber doch di nicht zu umgehende Frage: Was vermag der protestantische Mensch übe haupt mit den Ikonen anzufangen? Er kann sie als eines der intimsten Zeug nisse der ökumenischen Christenheit weder umgehen, noch kann er sie i ihrer religiösen Totalität als für sich bestimmend anerkennen. Auch di dritte Möglichkeit ist ihm verschlossen: Die Ikonen einfach als „Holzbrett malerei" in irgendeinem Abschnitt der Kunstgeschichte unterzubringe Das wäre dasselbe, als wenn man die Reformation in der Ketzergeschicht erscheinen ließe. Der Protestant steht der Ikone weit fremder gegenüber al

: Katholik, welcher schon von der Liturgie und der thomistischen Theolo-
her einen weit unmittelbareren Zugang zu ihr besitzt. Er wird in den heiligen
ldern immer etwas von dem verborgenen Neuplatonismus beargwöhnen,
r durch Pseudodionysios vom Areopag einen Schuß Monophysitismus er-
lt. Er wird ganz gewiß nicht der törichten Meinung sein, die man mancher-
s noch antreffen kann, daß die Orthodoxie vom Monophysitismus geprägt
. Aber der Protestant wird, sehr entgegen Losskij und Haecker, keines-
gs meinen, daß alle Fremdelemente von der Kirche durch deren Annahme
ch geheiligt seien! Kurzum, der protestantische Mensch, will er nicht ein
hwärmer sein, wird der Ikone immer mit derselben Zurückhaltung begeg-
n wie dem katholischen Meßopfer.

Es gibt nun aber in der Welt der Ikone eine Sphäre – in der Orthodoxie
ineswegs die entscheidende, aber auch keine nebensächliche –, die auch
n Protestanten – wie freilich auch den Katholiken, dem die Ikone nur ein „An-
chtsbild" bleibt – anzusprechen vermag: Die Meditation. Von hier aus habe
h in meinem Buch „König des Alls" versucht, an Hand der Festikonen des
thodoxen Kirchenjahres, unter Ausschluß allerdings der Koimēsis der
ottesmutter, den Leser zu einem meditativen Beschauen der Bilder der
thodoxen Kirche anzuregen. Nach einer allgemeinen Einleitung führe ich
nächst in die typologischen Lesungen der orthodoxen Feste ein, die zum
ößten Teil eine sehr alte Tradition haben. Schon hier erfährt der Leser
was von dem grundsätzlich bildhaften Charakter östlicher im Gottesdienst
eübter Betrachtungsweise, wie sie sich dann schließlich auf der Ikone nieder-
hlägt. Sodann wird jede Festikone zunächst kurz kunsthistorisch ange-
eigt, worauf die Erklärung des jeweiligen Kompositionschemas folgt, das
oft überraschender Weise direkt auf bestimmte Hymnen des Festes, oder
ie Lesungen Bezug nimmt. So erhält z. B. der „Alte der Tage" und mit ihm
ugleich das Kind in der Brust der Gottesmutter, die Weidlé oben als ajoutés
ostérieurement bezeichnete, eine liturgische Begründung, die der Kunst-
istoriker beachten müßte (S. 21–28). Die hübsche Weihnachtsikone der
ovgoroder Schule aus der Tret'jakov-Galerie[1]) beweist, zumindest in
rem Falle, daß der bereits bei Uspenskij erwähnte rätselhafte Hirte der
rophet Jesaja ist: Mit seiner Rechten weist er über die Wurzel Jesse von
esaja 11,1 f. auf die Gesamtszene. Die Tafel, auf die er seine Linke legt,
ommt aus Jes. 8, 1 in die Ikonographie, einem Lesetext aus der Weihnachts-
turgie (S. 29). Im Anhang S. 113 ff. geht Verf. auf die Bedeutung der Ikono-
ase ein, verweist auf die hauptsächliche Fachliteratur und gibt schließlich
urzgefaßte Hinweise auf die Quellen und die notwendigste Literatur. Wort-

1) Vgl. Igor Grabar: Geschichte der russischen Kunst. Moskau 1914. Bd. 6
297 (russ.).

erklärungen schließen das Ganze ab. Aus wissenschaftlicher Kleinarbeit e
wachsen wird dem Leser ein Ikonenbuch geboten, von dem der Verf. hoff
daß es ihn in die Hauptthemen der orthodoxen Liturgie und Ikonograph
einzuführen vermag. An Hand der liturgischen Hymnen und Lesungen kann
sich überdies in der Meditation üben, einer evangelischen Tugend, die ma
in der heutigen Zeit nicht vernachlässigen sollte.

Zum Schluß möchte ich auf ein Buch aufmerksam machen, das nicht di
Ikonenmalerei von Byzanz oder Rußland zum Gegenstande hat, sondern di
einer kunsthistorischen Provinz. C. H. Wendt hat in seinem Buch über d
rumänische Ikonenmalerei im deutschsprachigen Raum eine empfindlich
Lücke geschlossen. Man merkt seiner Arbeit den Kenner der allgemeine
Ikonographie auf jeder Seite an. Ein Überblick über die Hauptetappen de
rumänischen Ikonenmalerei führt zu den Erläuterungen von Einzelikone
und anderen ikonographischen Denkmälern. Am Ende des Buches werden di
sog. Nicula-Ikonen besprochen, Hinterglasmalereien, die ihren besondere
Reiz in der Art und Weise haben, wie sie alte klassische Prototypen auf Grun
ihrer besonderen Technik und unter Einfluß volkstümlicher Auffassunge
variieren. Das Büchlein von Doris Wild brachte bereits auf Tafel XXII ei
Beispiel dieser eigenartigen Kunst. Bei Wendt wird sie in den kunsthistor
schen Zusammenhang gestellt und gewinnt dadurch an Lebendigkeit un
Überzeugungskraft.

Gewissermaßen in einer Anmerkung möchte ich ein Buch nennen, das nu
mittelbar mit Ikonen zu tun hat: Das von Ernst Benz mit orthodoxen un
protestantischen Gelehrten herausgegebene Buch der russischen Heiligen
legenden. Hier werden dem deutschen Leser zum ersten Male russisch
Heiligenviten in deutscher Übersetzung geboten, so daß er sich von der
Typos des russischen Heiligen auf Grund der originalen Quellen ein direkte
und lebendiges Bild machen kann. Es ersetzt seiner ganzen Anlage nach da
wertvolle Buch von G. P. Fedotov: A treasury of russian spirituality, Ne
York 1948, das eine andere Absicht hat: den Leser in den pneumatische
Schatz russischer Heiligkeit einzuführen. Das von Benz herausgegeben
Werk enthält weit mehr Viten als das von Fedotov, so z. B. Stücke aus de
Kiever Väterbuch, die Vita des hl. Warlaam Chutynskij, die Vita des hl
Maksim Grek, die reizende Legende vom hl. Johann von Novgorod, die Vit
des hl. Metropoliten von Moskau, Philipp. Fedotovs Buch stellt das Starzen
tum in seinen Mittelpunkt. Die „Russischen Heiligenlegenden" von Ben
sind zudem, was uns hier vor allem interessiert, mit vielen Abb. von Heilige
ausgestattet, eine Glanzleistung des „Foto Marburg". Hier erscheinen Bori
und Gleb, der hl. Antonij und der hl. Feodossij, der hl. Fürst Michael vo
Tschernigow, der hl. Sergej Radonežskij und viele andere mehr. Als Vorlage
dienten Ikonen, Fresken, Mosaike, Miniaturen. Zu bemerken wäre lediglich

daß auf einer Ikone immer *vor* einem Gebäude dargestellt wird, was *in* ihm stattfindet. So betet also der hl. Sergej auf Abb. 36 nicht vor, sondern in der Zelle. Das gleiche gilt für Abb. 26. Es handelt sich bei allen Abb. nicht um Porträts im säkularen und europäischen Sinne. Alle Heiligen sind kraft des zentralen Gedankens der Vergottung[1]) geprägt durch einen Prototyp, durch den hindurch aber ihr individuelles Antlitz deutlich zu erkennen ist! Der Heilige ist kein isoliertes, wenn auch pneumatisch getragenes Individuum, wie es manchmal im Buche scheinen möchte. Er hat seinen Ort in der Liturgie, wo er im Frühgottesdienst (Orthros) in einem Synaxar von der Gemeinde gefeiert wird. Es gibt nur sehr wenige Bücher, die uns in so intensiver Weise die Dialektik zwischen Urbild, Abbild und Individuum erleben lassen wie dieses. Was es um die Ikone eines Heiligen ist, erfährt der Leser hier in überzeugender Weise.

Vielleicht hat dieser Bericht über einige Erscheinungen aus dem Gebiete der Ikonenmalerei dazu beigetragen, daß diese Kunst noch mehr als bisher dem abendländischen Menschen zum Betrachten und Durchdenken empfohlen wird. Er wird, stehe er zu den Ikonen wie er wolle, aus dieser Beschäftigung immer einen Gewinn davontragen.

---

1) Benz hat mit seinen Mitarbeitern das Urbild-Abbild-Schema des Areopagiten dem Buche zugrunde gelegt. Dazu vgl. die Rezension in Theologische Literaturzeitung 1954, 79. Jahrgang, Sp. 565–567.

ZEITSCHRIFT
FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

In Gemeinschaft mit

ERICH DINKLER / ERNST KÄSEMANN / MARTIN NOTH
GERHARD ROSENKRANZ / HANNS RÜCKERT / ERNST STEINBACH

herausgegeben von

GERHARD EBELING

INHALT DES 51. JAHRGANGES (1954)

In memorian Horst Stefan

Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterojesaja. Von Dozent Dr. ROLF RENDTORFF, Göttingen

Jesu Selbstzeugnis nach Matthäus 5. Von Professor D. ERNST FUCHS, Tübingen

Zur Hermeneutik Gersons. Von Professor Dr. FRITZ HAHN, Darmstadt

Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard. Über die Bedeutung der Existenzdialektik für die Theologie. Von Dr. WILHELM ANZ, Marburg/Lahn

Was müssen wir heute unter Absolutheit des Christentums verstehen? Von Professor D. GERHARD ROSENKRANZ, Tübingen

Das Problem des historischen Jesus. Von Professor D. ERNST KÄSEMANN, Göttingen

Schriftzitate und Textüberlieferung in der Apostelgeschichte. Von Professor Dr. ERNST HAENCHEN, Münster i. W.

Mythus und Wort. Theologische Überlegungen zu Karl Jaspers' Mythusbegriff. Von Dr. theol. WOLFHART PANNENBERG, Heidelberg

Toynbees Geschichtsphilosophie in evangelischer Sicht. Von Professor Dr. Dr. ERICH ROTH, Göttingen

Die biblische Geschichte im Unterricht. Von Professor MARTIN STALLMANN, Lüneburg

Gesetz, Vernunft und Geschichte. Antwort an Erwin Reisner. Von Professor D. ERNST FUCHS, Tübingen

Das abendländische Geschichtsdenken. Bemerkungen zu dem Buch von Erich Auerbach „Mimesis". Von Professor D. FRIEDRICH GOGARTEN, Göttingen

Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems. Von Professor D. Dr. CARL HEINZ RATSCHOW, Münster i. W.

Jährlich erscheint 1 Band zu 3 Heften mit je etwa 120–130 Seiten.
Die Zeitschrift für Theologie und Kirche wird heftweise berechnet.
Jedes Heft kostet im Abonnement DM 7.80, einzeln bezogen DM 8.60

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Vom Hiobbuche und seinen Problemen

Von Curt Kuhl

iteratur[1]*:* Charles F. Aked: The Divine Drama of Job (The Short Course Series). Edinburgh 1913. T. & T. Clark. 143 S. – H. C. Alleman: Personal Religion. Interpretation 1948, 2. Jg., S. 299–312. – Naftali Apt: Die Hiobserzählung in der arabischen Literatur. I. Teil: Zwei arabische Hiobhandschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin, herausgegeben, verglichen und übersetzt. Kirchhain, N.-L. 1913. Max Schmersow. 72 S. – Emil Balla: Das Problem des Leides in der Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion. Eucharisterion I. Teil 1923, S. 214–260. – Louis Barret: Job selon la Vulgate. Toulon 1925. Imprimerie Jeanne d'Arc. 126 S. – Emil Baumann: Job le prédestiné (mir nicht zugänglich). – M. A. Beek: Het twistgesprek van de mens met zijn God. Een paragraaf uit de godsdienst van Israël. Assen 1946. Van Gorcum & Comp. 24 S. – Georges Bernanos: Die Sonne Satans. Rororo 16. Hamburg (1950). Ernst Rowohlt. – Otto C. S. Bielen: Albert und Angelika. Hörspiel des Nordwestdeutschen Rundfunks Köln. 41 S. Maschinenschrift. – Buchanan Blake: The Problem of Human Suffering: New York und Nashville 1946. Abingdon-Cokesbury Press. – Sheldon H. Blank: An effective literary Device in Job XXXI. Journal of Jewish Studies 1951, 2. Jg., S. 105–107. – Th. Boman: Jobs-problemet i lys av Guds navnene. Norsk Teologisk Tidsskrift 1945, 46. Jg., S. 92–112. – Vincent R. Booth: Why do the Good suffer? Boston 1920. R. G. Badget. 51 S. – W. Bovey: The unjust God? Job's Problem and ours. Hibbert Journal 1937/38, 36. Jg., S. 353–364. – H. de Bruin: Job. Baarn (1945). Bosch Keunig. 80 S. – Robert Brunner: Die Juden. Kleiner Lehrgang für die christliche Gemeinde und ihre Diener. Judaica 1952, 8. Jg., S. 164–178; besonders Teil II: Der göttliche Sinn im jüdischen Schicksal. S. 173 bis 178. – Georg Büchmann: Geflügelte Worte und Zitatenschatz. Konstanz und Stuttgart (1950). Johannes-Asmus-Verlag. 427 S. – N. Buffinga: Donkerheid

1) Vorliegende Arbeit ist bestrebt, unsern Aufsatz „Neuere Literarkritik des uches Hiob" (Theologische Rundschau Jg. 21, 1953. S. 163–205 und S. 257–317) ıch der religiösen und theologischen Seite hin zu ergänzen. Es liegt im Wesen der ınzen Hiobproblematik mit ihrer engen Wechselwirkung zwischen literarkritischen ıd theologischen Fragen, daß sich Überschneidungen und Wiederholungen nicht ınz vermeiden lassen; doch sind sie durch Verweisung auf den obigen Aufsatz itiert: ThR 1953) nach Möglichkeit eingeschränkt. Die dort auf den Seiten 163–167 ıgegebene Literatur ist hier nicht noch einmal aufgeführt.

en Dageraad. Amsterdam (1936). Uitgevers maatschappij Holland. 384 S. – Millar Burrows: The Voice from the Whirlwind. Journal of Biblical Literatu 1928, 47. Jg., S. 117–132. – J. D. van Calcar: Job. Bijbels Lekespel. Assen 193 Van Gorcum & Comp. (mir nicht zugänglich). – Johann Calvin: Predigten üb das Buch Hiob auf Grund der französischen Sermons von 1563 in Auswahl übe setzt und bearbeitet von E. Kochs. Neukirchen 1950. Buchhandlung des E ziehungsvereins. 419 S. – Paul Claudel: Das Buch Job. Düsseldorf 1948. B stion-Verlag. 61 S. – C. E. B. Cranfield: An Interpretation of the Book of Jo Expository Times 1943, 54. Jg., S. 295–298. – P. Cruveilhier: La conduite la providence dans la répartition du bonheur ou du malheur en cette vie sel l'auteur du livre de Job et selon la révélation chrétienne. Revue apologétiq 1931, 52. Jg., S. 5–21 und S. 150–168. – Gustaf Dahl: Varför måste en m niska lida? Stockholm (1936), Harriers Bokförlag. 135 S. – H. G. Davis: T Message of the Book of Job for Today. Lutheran Church Quarterly 1933, 6. J S. 131–146. – R. Dijkstra: Job de aangevochtene en wat hij niet verstor Wageningen I (1929) 147 S.; II (1930) 123 S. H. Veenman & Zonen. – A. Drucker: The Book of Job. The Open Court 1935, 49. Jg., S. 65–78. – Ha Ehrenberg: Hiob der Existentialist. Heidelberg 1952. Lambert Schneider. 70 – Walter Eichrodt: Vorsehungsglaube und Theodizee im Alten Testame Festschrift Otto Procksch. Leipzig 1934. Deichert und Hinrichs, S. 45–70 Ch. L. Feinberg: Job and the Nation Israel. Bibliotheca Sacra 1939, 96. J S. 405–411; 1940, 97. Jg., S. 27–33 und S. 211–216. – Johannes Fichtn Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung. B heft 62 der Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft. Gießen 1933. A. Töpelma 128 S. – Ders.: Hiob in der Verkündigung unserer Zeit. Wort und Dienst, Ja buch der Theologischen Schule Bethel 1950, N. F. 2, S. 71–89. – Theopf Flügge: Gott in der Hölle. Hiobs Klage den Trotzigen und Verzweifelnden Trost nacherzählt. Berlin-Dahlem 1947. Christl. Zeitschriften-Verlag. 63 S. Georg Fohrer: Glaube und Welt im Alten Testament. Frankfurt a. M. (194 Josef Knecht. 259 S. – Andreas Glotzbach: Het boek Job. Het Hoogli Arnhem 1938. Van Loghum Slaterus' U. M. (mir nicht zugänglich). – Grégo le Grand: Morales sur Job Livres 1 et 2, ed. Robert Gillet et André Gaudemaris. Paris (1952). Éditions du Cerf. 269 S. – M. Grünbaum: Neue B träge zur semitischen Sagenkunde. Leiden 1893, S. 264–271. – H. Hackmai Das wahre Gesicht des Buches Hiob. Nieuw Theologisch Tijdschrift 1930, 19. J S. 25–35. – Otto Haendler: Komplexe Psychologie und theologischer Rea mus. Ein Literaturbericht über C. G. Jung und seinen Kreis. Theologische L raturzeitung 1953, 78. Jg., Sp. 199–216. – Gerhart Hauptmann: Buch Leidenschaft. Gütersloh 1953. C. Bertelsmann. 424 S. – Ralph Rogers H thorne: Jobine Theology. Bibliotheca Sacra 1944, Jg. 101, S. 64–75. 173–1 290–303. 417–433; ibidem 1945, Jg. 102, S. 37–54. – F. Hoang-van-Doan: sens de la souffrance dans le livre de Job. Paris 1944 (mir nicht zugänglich Gustav Hölscher: Das Problem des Hiobgedichtes. Neue Heidelberger J bücher, Neue Folge, Jahrbuch 1937, S. 9–17. – William A. Irwin: An Exa nation of the Progress of Thought in the Dialogue of Job. Journal of Relig

1933, 13. Jg., S. 150–164. – Ders.: The Elihu Speeches in the Criticism of the Book of Job. Journal of Religion 1937, 17. Jg., S. 37–47. – C. G. Jung: Antwort auf Hiob. Zürich 1952. Rascher-Verlag. 169 S. – Hubert Junker: Jobs Leid, Streit und Sieg oder Ein Mensch ringt mit dem Schicksal und mit Gott. Freiburg i. B. 1948. Verlag Herder. 85 S. – James Mc Kechnie: Job moral Hero, religious Egoist and Mystic. Greenock 1925. Mc Kelvie & Sons Ltd. 121 S. – Heinrich Kihn: Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg i. B. 1880. Herder. 528 S. – Wilhelm Koepp: Vom Hiobthema und der Zeit als Leiden. Theologische Literaturzeitung 1949, 74. Jg., Sp. 389–396. – B. Lazare: Le fumier de Job. Paris 1929, Éditions Rieder. 174 S. – Joh. Lindblom: Boken om Job och hans Lidande. Lund (1940). C. W. K. Gleerups Förlag. 373 S. – Ders.: Die Vergeltung Gottes im Buche Hiob. Eine ideenkritische Skizze. Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts zu Riga 1938, 6. Band, S. 80–97. – Ders.: Vedergällningsproblemet i Jobs bok. Teologisk Kvartalskrift 1938, 14. Jg., S. 209–228. – Peter Lippert: De Mensch Job spreekt met God. Kortrijk (1936), Zonnewende. 305 S. – Adolphe Lods: Recherches recentes sur le livre de Job. Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 1934, 14. Jg., S. 501–533. – William Frederik Lofthouse: Book of Job. Abingdon Bible Commentary. New York und Nashville 1929. Abingdon-Cokesbury Press. S. 483–508. – Martin Luther: Vorreden zur Heiligen Schrift. München 1934. Chr.-Kaiser-Verlag. 120 S. – Carolus Marbach: Carmina Scripturarum scilicet Antiphonas et Responsoria ex Sacro Scripturae fonte in libros liturgicos Sanctae Ecclesiae Romanae derivata collegit et edidit. Argentorati 1907. Fr. Xaver le Roux. 140*, 596 S. – J. H. Michael: Paul and Job. A neglected Analogy. Expository Times 1924/25, 36. Jg., S. 67–70. – Charles C. Mitchell: The Millionaire of Uz. Boston 1920. R. C. Badger. 211 S. – Horst Mönnich: Hiob im Moor. Hörspiel des Nordwestdeutschen Rundfunks Köln. – Georg Campbell Morgan: The Answers of Jesus to Job. London (o. J.). Marshall, Morgan & Scott Ldt. 136 S. – Herbert von Oettingen: Gott in der Faust? (Im Wort gegründet, Heft 4). Wuppertal-Barmen (1947). E. Müller. 92 S. – Pascal P. Parente: The Book of Job. Reflexions on the mystic Value of human Suffering. Catholic Biblical Quarterly 1946, 8. Jg., S. 213–219. – Anna Paulsen: Hiob. Ein Buch der Bibel für unsere Zeit gedeutet. Hamburg 1947. Friedrich Wittig. 31 S. mit Abb. – J. Pedersen: Israel. Its Life and Culture I u. II. London 1926. Oxford University Press. X, 579 S. – Norbert Peters: Die Leidensfrage im Alten Testament. Biblische Zeitfragen, Elfte Folge, Heft 3–5. Münster i. W. 1923. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 96 S. – Otto Procksch: Die Theodizee im Buche Hiob. Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1925, 58. Jg., Sp. 722–724. 739–742. 763–765. – Alfred Rahlfs: Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche. Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1915, Heft 1. Berlin 1915, Weidmannsche Buchhandlung, S. 28 bis 136. – J. Ridderbos: Dr. Miskotte over het boek Job. Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 1937, 38. Jg., S. 57–72. – Paul Riessler: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Augsburg 1928. Dr.-Benno-Filser-Verlag. 1342 S. – St. Robertson: The Nature of religious Truth (Job 19, 26). Expository Times

1927/28, 39. Jg., S. 181–183. – H. Wheeler Robinson: Suffering human a
divine. London 1940. SCM Press. 251 S. – Theodore H. Robinson: Job a
his Friends. London (1954). SCM Press. 125 S. – Cornelie Rocholl: Das B
Hiob. Neu gedichtet. Stuttgart 1922. J. F. Steinkopf. 55 S. – Joseph Ro
Hiob. Roman eines einfachen Mannes. Amsterdam 1948. Berman-Fischer-Ver
199 S. – G. Ryckmans: De scopo auctoris sacri in libro Job. Collectanea Me
liniensia 1928, 17. Jg., S. 674–675. – Jean Paul Sartre: Die Fliegen, 86 S
„Dramen". Stuttgart, Hamburg, Baden-Baden (1950). Rowohlt. – Riwr
Schärf: Die Gestalt des Satans im Alten Testament. In: C. G. Jung, Symb
des Geistes. Zürich 1948. Rascher-Verlag. S. 153–319. – Julius Schieder:
volte gegen Gott. Gütersloh (o. J.). Verlag „Kirche und Mann". 36 S. – Rud
Alexander Schröder: Das Buch Hiob mit Randbemerkungen. München 1
R. Piper & Co.-Verlag. 98 S. – Shalom Spiegel: Noah, Danel and Job touch
on Canaanite Relics in the Legends of the Jews. Louis Ginsberg Jubilee Volu
English Section. New York 1945. American Academy for Jewish Research. S.
bis 355. – Johann Jakob Stamm: Gottes Gerechtigkeit, das Zeugnis des H
Buches. Der Grundriß (Schweizerische Reformierte Monatsschrift) 1943, 5.
S. 1–13. – Ders.: Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel. Zü
1946. Zwingli-Verlag. 83 S. – M. Steinberg: Job answers God: being the relig
Perplexities of an obscure Pharisee. Journal of Religion 1932, 12. Jg., S. 159–
– Fridolin Stier: Ijjob. Das Buch Hiob hebräisch und deutsch. München (19
Kösel-Verlag. 362 S. – Johs. Straubinger: Job. Ein Trostbuch in schwerer
Stuttgart 1949. Katholisches Bibel-Werk. 96 S. (= Übersetzung der spanis
Ausgabe (ohne Bibeltext): Job, el libro del consueto. Buenos Aires 1945. 296 S
Gottfried Studer: Gott redet im Wettersturm. Eine Auslegung des Bu
Hiob. Schriftzeugnisse, 10. Folge. Witten (Ruhr) 1954. Bundes-Verlag. 104
Margarete Susman: Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Vo
Zürich, 1. Aufl. 1948, 2. Aufl. o. J. Steinberg-Verlag. 219 S. – Dies.: Das H
Problem bei Franz Kafka. Der Morgen 1929, 5. Jg., S. 31–49. – Walter Te
Predigthilfe aus Kommentaren. Neuere Literatur zum Buche Hiob. Monatss
für Pastoraltheologie 1954, 43. Jg., S. 156–167. – Helmuth Uhrig: Hiob.
Bildexegese in 15 Federzeichnungen. Mit einem Geleitwort von Hans-Ru
Müller-Schwefe. Kassel (1954). Johannes Stauda-Verlag. 17 Blatt. – K
Vold: Jobbokens problemer. Litteratur om Jobboken. Tidsskrift for Teolo
Kirke 1932, 3. Jg., S. 41–56. – Th. O. Wedel: I hate myself. A Sermon Job
Interpretation 1951, 5. Jg., S. 427–431. – Arthur Weiser: „Das Problem
sittlichen Weltordnung" im Buche Hiob. Theologische Blätter 1923, 2. Jg., S
bis 164. – H. G. Wells: The undying Fire. Leipzig. Tauchnitz Edition Vol. 4
256 S. – M. S. West: The Book of Job and the Problem of Suffering. Ex
tory Times 1928/29, 40. Jg., S. 358–364. – R. J. Williams: Theodicy in the
cient Near East. Bulletin of the Canadian Society of Biblical Studies.
Sonderdruck. 20 Blatt. – Karl Wolfskehl: Hiob oder Die vier Spiegel.
dichte. Hamburg (1950). Claassen-Verlag. 31 S. – Else Zurhellen-Pfleide
Das Hiobproblem – Vom Sinn des Leidens. Christentum und Wirklichkeit
10. Jg., S. 111–118. 131–138. 154–161.

Inhalt: I. Zur religiösen Wertung des Buches. II. Hiobliteratur und -dichtung. III. Zur Gesamtkonzeption. IV. Zum theologischen Problem. V. Zur Problemlösung.

Charles Foster Kent hat einmal das Buch Hiob als „das Matterhorn des ATs" bezeichnet und hat damit eher zu wenig als zu viel gesagt. Denn nicht nur, daß es durch seine künstlerische Form und die Kraft seiner Sprache, durch die Fülle seiner Bilder und seinen Reichtum an Synonymen ebenso wie durch das Besondere seines Inhalts alle anderen ATlichen Schriften überragt; es gehört zu den allergrößten Werken der Weltliteratur überhaupt und wird auf eine Stufe gestellt mit Äschylus' Prometheus, Dantes Divina Comedia und Goethes Faust. Carlyle hat es als das Wertvollste innerhalb und außerhalb der Bibel bezeichnet, und der deutsche Literarhistoriker Eduard Engel urteilt[1]), daß dieses Kunstwerk, das wie kein anderes „die letzten Fragen der Menschheit angepackt" habe, nicht untergehen wird, „solange größte Kunst bedeutet: größten Inhalt in großer Form. Das Buch Hiob ist bleibender Kunstbesitz und dadurch zugleich bleibender Maßstab: der Maßstab für das Erhabene." Es ist nicht ohne Einfluß geblieben auf Dante und Goethe, auf Miltons Paradise Lost, Klopstocks Messias und Hartmann von Aues Armen Heinrich, der (anders als Hiob) in Bitterkeit und Verzweiflung versinkt. Im einzelnen ist hier ein reiches Material zusammengetragen; vor allem ist hinzuweisen auf die zahlreichen Studien, die sich mit Hiob und Prometheus befassen[2]), und auf die eingehende Vergleichung mit Goethes Faust, wie sie uns durch Lindblom geboten wird.

Seine hohe Würdigung verdankt das Buch nicht seinem Prosarahmen (1–2. 42 7–17), der im Stil der alten Patriarchengeschichten erbaulich zu erzählen weiß von Leid und Lohn der Frömmigkeit Hiobs, des alten Repräsentanten der Gerechtigkeit (Hes 14 14.20) und der Geduld[3]), der unverschuldet vom Schicksal geschlagen wird, aber durch nichts in seiner Frömmigkeit erschüttert werden kann und darum von Gott mit neuem, größerem Glück belohnt wird. Daß diese Hiobfigur sehr volkstümlich und außerordentlich beliebt gewesen sein muß, beweist schon allein die Tatsache, daß nicht nur Klöster, sondern auch Berge und Steine, Brunnen und Täler in Palästina-Syrien, vor allem im Hauran, der im besonderen als das Land Hiobs gilt, nach ihr benannt sind (vgl. Knieschke S. 6).

Weit bedeutsamer und wertvoller jedoch als diese schlichte und erbauliche Volkserzählung vom Segen unbedingter Frömmigkeit ist das, was von diesem Rahmen umschlossen wird: das leidenschaftliche, spannungsgeladene Gedicht

1) Eduard Engel: Was bleibt? 1928 S. 146–147.
2) Vgl. ThR N. F. 21 (1953), S. 304–306.
3) Tob 2 12 (Vulgata); Jak 5 11; Qoran Sure 38; Gottvertrauen: Sure 21.

vom unschuldig leidenden Gerechten[1]), der sich im Disput mit seinen dr Freunden (c. 3–31) in kühnen und vermessenen Worten gegen Gott auflehn und ihn sogar vor die Schranken des Gerichts fordert; dem sich Gott gewaltiger Begegnung (c. 38–41) offenbart, und dem auf Gottes wuchtig Fragen nur demütige Unterwerfung unter Gott übrigbleibt (40 3–5; 42 5–6 Dieses Gedicht ist es, dem das Buch Hiob seine große literarische Wertun und seinen hohen Ruhm verdankt.

I.

Zur religiösen Wertung des Buches

1. Trotz seines hohen literarischen Wertes ist die religiöse Bedeutung d Buches Hiob jedoch stets gering gewesen und gering geblieben. Über sein Beziehungen zu den anderen ATlichen Büchern haben wir bereits früher g handelt[2]). In den nichtkanonischen *altjüdischen Schriften* finden sich nu recht wenig Beziehungen zum Buche Hiob, zu denen man das „Lärmblasen (1. Makk 3 54: Hiob 39 25) ebensowenig wird rechnen können wie die übe die Weisheit gemachten Ausführungen[3]). Auch die von Dhorme im einzelne herausgestellten Übereinstimmungen zwischen *Sapientia* und Hiob[4]) sind z allgemein, als daß man daraus auf eine besondere Bekanntschaft des Ver fassers mit unserem Buch schließen könnte. Eher ist schon hinzuweisen au *das Buch Tobias*, das gewisse Anklänge aufweist an die himmlische Rat versammlung (3 24 LXX), die Versuchung durch die Frau (2 19) und die Perso des Mittlers (12 12), wie auch 13 2 mit Hiob 10 7 (vgl. Dtn 32 29) zusammen stimmt; doch wird 4 16 wohl eher auf Jes 58 7 als auf Hiob 31 17–19 zurück zuführen sein (so Dhorme). Außerdem weiß die erweiterte Textgestalt de Vulgata von Hiobs Beschimpfung durch die Könige (2 15) und bezeichne Hiob als Muster der Geduld (2 12). Auch bei *Sirach* (49 9) wird Hiob angeführ als einer, „der alle Wege der Gerechtigkeit innehielt". Darüber hinaus finde sich gerade hier eine Fülle von Übereinstimmungen[5]); sie sind zwar von rech

1) Der Held der Dichtung ist in unserer Überlieferung mit dem Hiob der Prosa geschichte gleichgesetzt.

2) Vgl. ThR N. F. 21 (1953), S. 315–316.

3) Bar 1 14: Hiob 3 32–37; Sap 7 15. Sir 1 10: Hiob 28 28.

4) Sap 9 15: Hiob 4 19; 7 2: 10 10; 7 9: 28 15; 8 12: 29 9; 16 13: 38 17.

5) Sir 1 1.10. 43 33: Hiob 32 8. 38 36; 1 14: 31 18; 6 3: 31 12; 7 19. 30 15: 28 18; 9 8–9 31 11–12. 34 5; 16 5: 16 2; 16 25 ff.: 32 10; 17 32: 4 18–19; 23 19–20. 42 16.18 ff.: 3 1. 10 1 25 3; 30 17: 3 13.17; 31 20: 7 4; 33 4: 18 2; 36 10 (Syr): 9 12 oder Jes 45 9; 36 24: 12 11 32 3; 39 29–30. 43 13–14: 36 31; 40 1: 1 21; 40 11: 34 15; 40 13 „Donnerstrahl" finde sich nur noch Hiob 28 26. 38 25; 42 15: 15 17; 42 17: 15 15; 42 22. 43 31: 36 25; 43 22 36 31; 44 9: 10 19; in 30 21 ist die Beziehung zu Hiob 18 7 „mindestens sehr fraglich

nterschiedlichem Wert, setzen aber eine genauere Bekanntschaft mit dem uche Hiob voraus. Nach dem Vorgang der LXX identifiziert das *Aristeas-agment* Hiob mit Jobab, gibt die Hiobgeschichte in aller Kürze wieder, ohne en Satan oder die Frau zu erwähnen (v. 1–8), und noch kürzer Hiobs Re-itution (v. 11). Bemerkenswert ist aber, daß der Besuch der drei Freunde nd Elihus immerhin erwähnt ist, wobei insofern auch auf die Reden ange-pielt wird, als es heißt: „Bei den Trostworten sagte er, er harre auch ohne rost bei seiner Frömmigkeit im Leiden aus" (v. 10). Der innere Konflikt nd der Seelenkampf, wie er sich im Dialog widerspiegelt, ist nicht einmal ngedeutet.

Weit ausführlicher, mit sehr starker Anlehnung an die LXX, berichtet *das estament Hiobs*; ein Midrasch, wohl aus dem ersten vorchristlichen Jahr-undert[1]), in welchem der wieder zu Wohlstand gelangte Hiob „mit dem einamen Jobab" (1 1) vor seinem Tode seinen Kindern sein Schicksal er-ählt. Die Abweichungen sind überaus zahlreich und lassen sich mit dem MT weithin nicht in Einklang bringen. So wird die Versuchung durch den atan dadurch motiviert, daß Hiob, ein heidnischer König, sich durch eine ottesvision vom Götzendienst zum Glauben an Gott bekehrt habe und egen Gottes Warnung, aber auch mit seiner Verheißung (4 4–7) das Götzen-ild zerstörte, wodurch er sich Satans Feindschaft zuzog. Zu Gottes Verhalten ier will nicht recht passen, daß er dann (wie Hiob 2 5) dem Satan Erlaubnis iber Hiobs Körper gibt (20 3). Im Elend sorgt Sitidos, Hiobs erste Frau, rührend und aufopfernd für ihren Mann, verrichtet Sklavendienste, geht bet-eln und verkauft dem Satan sogar ihr Haupthaar um Brot (c. 23). Der Satan nuß schließlich Hiobs standhafter Haltung gegenüber das Feld räumen und ich als geschlagen bekennen (c. 27). Aber nun folgt nicht, wie man erwarten ollte, die Gotteserscheinung (c. 42) oder Hiobs neues Glück (c. 44), sondern er Besuch der Freunde (c. 28–32) und der Dialog mit ihnen (c. 32–38), der icht so planmäßig wie im kanonischen Hiobbuche in Rede und Gegenrede urchgeführt ist. Während dieses Gesprächs bleibt Hiob standhaft gott-rgeben, gestützt auf seine Ewigkeitshoffnung (c. 33. 36), wie auch seine Frau, ie sich an diesem Dialog – wenn auch nur mit einem Klagelied (vgl. LXX) – eteiligt (c. 39), in diesem Glauben stirbt (40 4–6), obwohl sie (analog Hiob 2 9) ihren Mann zum Trotzen gegen Gott aufgefordert hatte (25 16). Der Name es ersten Freundes (Eliphas) wird in c. 31–34 irrtümlich als Elihu angegeben. er richtige Elihu ist erst später benannt (c. 41); und zwar als einer, der freche eden ausstieß, die ihm der Satan eingab (41 5). Er wird denn auch, während

PETERS, Das Buch Job S. 187). Darüber hinaus weist DHORME hin auf 8 9: 8 8; 5: 31 1; 40 16: 8 12; 51 2 (LXX 26 9): 5 21.

1) Nach STEVENSON, Poem of Job S. 78 ist der terminus ad quem seiner Ent-tehung das Ende des fünften nachchristlichen Jahrhunderts.

die drei Freunde von Gott Vergebung erhalten, von Gott getadelt, aus ihr habe nicht ein Mensch, sondern ein Tier geredet (42 2). Hiobs Opfer für d Freunde wird deshalb gefordert, „weil ihr nicht recht von meinem Knech Hiob sprachet" (42 5; vgl. Hiob 42 7). So macht sich in diesem Midrasch noc mehr als bei der LXX eine nivellierende theologische Tendenz bemerkba

In der *Talmudüberlieferung* tritt das Buch ziemlich in den Hintergrun Unter den Ketubim steht es, gemessen an der Zahl der im Talmud zitierte Stellen, mit etwas mehr als 260 Zitierungen weit hinter den Psalmen (run 1000), Proverbien (rund 550) und den Megilloth (rund 360 Zitierungen). Aus drücklich als Wort der Freunde an Hiob ist Hiob 4 6–7 angegeben[1]), und i Soṭa V 1[2]) wird die Frage erörtert, ob Hiob Gott aus Liebe (13 15; 27 5) ode aus Furcht (1 1) diente. Daß Hiob sein Geschick verwünschte, ist in Pesa ḥim[3]) zu lesen; daß er Sturm lästerte und man ihm mit Sturm erwiderte sowie das Wortspiel zwischen Ijob und 'ojeb (Feind) stehen im Traktat Nidd und Baba Bathra[4]). Hier findet sich auch die einzige Stelle, in der ausführ lich über den Prolog mit langen Zitaten aus dem MT und kurzen Anspielunge auf Elihu- und Gottesreden und den Epilog gehandelt wird[5]). Ferner ist Hio als erstes unter den Büchern genannt, welche dem Hohenpriester in der Nach vor dem großen Versöhnungstage vorgelesen werden sollen[6]), da es nach An sicht der jüdischen Kommentatoren wegen seines den Geist fesselnden Inhalt besonders dazu geeignet schien, den Hohepriester wachzuhalten. In spätere Zeit wurde Hiob in der Liturgie (aber nur bei den Sephardim) am Jahrestag der Zerstörung des Tempels (9. Ab) verlesen. Das heutige Judentum sieh im Buche Hiob nach Reichert (S. XX) ein wertvolles literarisches und reli giöses Erbe der Vergangenheit, das man wegen der Schönheit seiner Meta phern und der Gewalt seiner Gedanken immer wieder gerne zur Hand nimmt

2. Da Hiob bei den Arabern als Prophet gilt, geht es bei ihm also um einen Stoff aus dem Gebiet der *arabischen Prophetenlegenden*, so daß es nicht ver wunderlich ist, wenn sich in arabischen Handschriften vielfach verstreute Notizen über die Hiobgeschichte finden. Hinzuweisen ist vor allem auf die beiden *Qoranstellen*, die von Hiobs Heilung handeln. Nach der ersten (Sure 21 83–84) befreit Gott Hiob auf sein Gebet hin von seinem Unglück und gibt

1) Baba Meçia' IV x; vgl. Lazarus Goldschmidt, Der Babylonische Talmud VII 1933, S. 634.

2) Vgl. Goldschmidt, Bab. Talm. VI 1932, S. 96–97. 99. 105.

3) Pesaḥim I 1; vgl. Goldschmidt II 1930, S. 314.

4) Nidda VI xi (Goldschmidt XII 1936, S. 518 f.); Baba Bathra I vi (Goldschmidt VIII 1933, S. 57–65).

5) Vgl. Goldschmidt VIII 1933, S. 63.

6) Reihenfolge: Hiob, Esra, Chronik, Daniel. Vgl. Joma I vi (Goldschmidt III 1930, S. 45).

n seine Familie wieder „und noch einmal so viel". Ähnlich, wenn auch as ausführlicher, ist der Inhalt von Sure 38 40–44. Hier wird seine Geduld vorgehoben, und als Inhalt seines Gebets wird angegeben, daß der Satan heimgesucht habe. Über die ATliche Überlieferung hinaus geht die Entnung einer Quelle durch Hiobs Aufstampfen mit dem Fuß – sie soll ihm n Waschen und Trinken dienen, aber merkwürdigerweise heilt sie ihn ht – und Gottes Aufforderung, sein Weib mit einem Rutenbündel zu lagen, damit Hiob nicht meineidig werde.

n einer arabischen *Version aus Spanisch-Marokko* (Grünbaum S. 264–271) das Versuchungsmoment besonders breit ausgesponnen. Der Satan (Iblîs) sucht Hiob nicht bloß wie im biblischen Prolog, sondern darüber hinaus Gestalt zweier (!) Freunde, ferner als Heilung versprechender syrischer t und zweimal als syrischer Weiser; ebenso auch durch Hiobs Frau Rahma, wie im „Testament Hiobs" rührend für ihn sorgt. Hiob erkennt Iblîs, der verschiedenen Verkleidungen, unter anderem auch als der Unglücksbote iob 1 14. 17. 18), auftritt, und bewährt sich in allen Versuchungen. Die Heig erfolgt durch den von Gott gesandten Engel Gabriel durch Quellwasser, s dieser vom Sinai zu Hiob bringt. Bei der Restitution erkennt Raḥma nächst ihren Mann nicht wieder; auch hier spielt das Gelübde mit den tenstreichen eine Rolle. Hiob verzichtet auf Wiederbelebung seiner Kinder d verbringt den Rest seines Lebens im Dienst der Barmherzigkeit.

Wie diese Geschichte erweist sich auch die in *Tha'labi's Geschichte der Propeten* mitgeteilte[1]) als ein Konglomerat der verschiedensten Motive, wobei sonders interessant ist die Einschränkung, daß Gott dem Bösen keine Gelt über Hiobs „Zunge, Herz und Verstand" einräumt, und die ausdrückne Absicht Gottes, Hiob zum Beispiel der Geduld zu machen und zum rbild aller Angefochtenen, Hiob nachzufolgen in der Geduld und in der ffnung auf Belohnung (!). Wie im Gedicht redet Hiob zu den Freunden, ihn tadeln und auffordern, die Sünden, für die er bestraft sei, zu bereuen; hu unternimmt eine Verteidigung Hiobs. Auf eine Hiobrede an Gott folgt e Theophanie, eine Gottesrede (im Anschluß an den MT) und Hiobs Unterrfung. Wie im Qoran schafft Hiob eine Quelle, die hier aber dem zu erwarden und nächstliegenden Zwecke dient: ihn zu heilen. Wie in der vorigen sion erkennt Raḥma zuerst ihren Mann nicht wieder, wie auch eine Vari-e hierzu von Raḥmas Züchtigung durch Rutenstreiche zu berichten weiß. Ebenso spiegeln die verschiedensten Motive sich in den beiden von Apt ausgegebenen *Handschriften* (Peterm. I 110, 1 und I 373, 3), welche zwei einander wohl unabhängige Abschriften ein und derselben Vorlage bieten

[1]) Frühes 11. Jahrhundert; vgl. Stevenson S. 83 nach Duncan Black Macdonald American Journal of Semitic Languages and Literatures 14. Jg. 1898, S. 145–161.

und Hiob als Muslim darstellen. Neben der Schilderung seiner Brautwerbu und seiner Prophetentätigkeit im Hauran und in Batanijja bestehen die E sonderheiten hier vor allem in drei[1]) Himmelsszenen, der breiten Schilderu der Krankheit, der Fülle der Versuchungen; der besonderen Treue und A opferung Raḥmas, der Tochter Josephs, die an eine alte Frau zwei Flecht ihres Haares um Brot verkauft; in dem Gelübde, im Falle seiner Gesundu ihr hundert Rutenstreiche zu geben, wovon die Ausführung aber nicht l richtet wird; in dem Aufstampfen mit dem Fuße auf Geheiß des Engels G briel, wodurch eine Quelle entsteht; durch Trinken aus ihr und Baden in wird Hiob gesund, von seiner Frau aber nicht erkannt. Die Restitution l steht in der Wiedergabe von allem Besitz, Vieh, Sklaven und Kindern u einem Regen von Heuschrecken aus Gold auf seine beiden Tennen. Die zwe Handschrift bringt außerdem einen kurzen Dialog mit den Freunden.

Überblicken wir die hier mitgeteilten Proben, so ist von diesen Geschicht zu sagen, daß sie im Vergleich zur schlichten und einfachen Erzählung MTs zahlreiche und zum Teil recht ungeschickte und plumpe Vergröberung bieten. So findet sich ein Übertreiben in der Anzahl der Versuchungen u ein Überbetonen der unerschütterlichen Standhaftigkeit Hiobs. Die Nebe figuren (Satan, Frau) sind stark herausgearbeitet und besonders die Fr ist mit sympathischen Zügen ausgestattet. Dieser Umstand sowohl wie au manche fremden Motive (Verkleidung des Satans; Entstehung einer Quel Züchtigung, Nichterkennen) liegen so abseits des MTs, daß man nicht um kann, hier fremde Einflüsse auf die Hiobgeschichte anzunehmen, wenn m nicht gar zu der Frage berechtigt ist, inwieweit überhaupt der biblische Hi die Vorlage für diese Geschichten gebildet haben kann. Bei allen Abweichu gen in den Einzelheiten gehen sie alle darin konform, daß sie in Hiob Idealbild eines zwar schwer heimgesuchten, aber trotzdem restlos gotter benen Menschen zeichnen wollen.

3. Obwohl im *Neuen Testament* oft vom Leiden gesprochen und zum duldigen Ausharren in der Trübsal ermahnt wird, findet sich nur ein einzi Mal[2]) ein direkter Hinweis auf das Beispiel Hiobs. Für das Pauluswort „ soll mir zum Heil dienen" (Phil 1 19) verweist Michael auf die Analo zwischen dem Schicksal des Apostels und der Situation Hiobs (Hiob 13 1 Auch die Mahnung, „sich vom Bösen fern zu halten" (I. Thess 5 22), klin wie eine Reminiszenz an Hiob[3]). Sachliche Übereinstimmungen lassen si zwischen I. Kor 3 19 und Apoc 9 6 mit Hiob 5 12–13 bzw. 3 21 aufzeigen. D Wenige, das sich sonst noch an Parallelen herausstellen läßt[4]), geht über m

1) Entsprechend Hab und Gut; Kindern; Hiobs Körper.

2) Jak 5 11: Hiob 1 21, 42 11 ff.

3) Hiob 1 1.8; 2 3.

4) Luk 1 52: 5 11. 12 19; Mth 19 26: 42 2; Röm 11 35: 41 3.

er weniger schwache Anklänge nicht hinaus. Aber selbst wenn man sie
ıwerer wiegen wollte, bleibt doch auffallend, in wie geringem Umfange die
Tlichen Schriftsteller auf solch ein bedeutsames Buch wie Hiob Bezug
hmen.

Das gleiche gilt auch bei den *Apostolischen Vätern*. Daß der Ausdruck *ἄτοπα*
ιεῖν (Hiob 34 12) sich auch *Polykarp* 5 3 findet, erlaubt schon im Blick
f das *ἄτοπα πράττειν* (Hiob 27 6; Prov 30 20; Luc 23 41) keine weiteren
hlüsse. Bei dem Schweigen der anderen Schriften ist daher um so bemer-
nswerter, daß der *I. Clemensbrief* kürzere[1]) oder längere[2]) Zitate aus Hiob
ingt, wobei an einigen Stellen[3]) ausdrücklich die Quelle des Zitats in der
nleitungsformel angegeben wird. Doch bildet dieser auch sonst reichlich
Tliche Zitate enthaltende Brief eine Ausnahmeerscheinung; sonst finden
:h weder Zitate noch Anspielungen auf Hiob.

Von Hiobs Krankheit und täglichen Versuchungen berichtet die *Visio Pauli*
twa 388 n. Chr.)[4]). Hier werden auch Hiobs Kinder durch den Satan ange-
izt, Hiob zu versuchen; aber er bleibt standhaft und will lieber sein Leben
ng krank sein als Gott lästern, weil er weiß, daß alle Trübsale dieser Welt
chts sind im Vergleich zur künftigen Herrlichkeit. *Theodor von Mopsuestia*
92–428 n. Chr.), der das Buch verwarf, weil es den Dramen der heidnischen
ichter nachgebildet sei[5]) (vgl. Kihn S. 62), und weil die poetische Aus-
hmückung und Schilderung den moralischen Wert und Nutzen der Ge-
hichte abgeschwächt und Anlaß zum Tadel sowohl des frommen Dulders
s auch des Buches gegeben habe (vgl. Kihn S. 68), benennt „de beato Job
storiam maximam et claram quae in ore omnium similiter ferebatur, non
lum Israelitici generis sed et aliorum" (nach Kihn S. 370). Setzt man diese
emerkung in Verbindung zu Theodors Meinung, daß die Hiobreden Hiobs
ıwürdig seien und die Satanstellen nichts anderes als eine unbegründete
rdichtung darstellen, so liegt der Schluß nahe, daß ihm noch eine außer-
blische Hiobgeschichte bekannt gewesen sein mag[6]).

4. In der *griechischen Kirche* wurde nach einem erhaltenen Lektionar bei
en *Kopten* in der Quadragesima nächst Jesaja am häufigsten Hiob verlesen,

---

1) 17 3: 1 1; 17 4: 14 4–5; 20 7: 38 11; 26 3: 19 26; 30 4–5: 11 2–3 a.

2) 39 3–9: 4 16–18 + 15 15 b + 4 19–5 5; 56 6–15: 5 17–26.

3) 17 3. (4); 26 3.

4) Vgl. Stevenson, Poem of Job S. 77; nach M. R. James in Apocrypha Anecdota J. A. Robinson, Texts and Studies II, Oxford 1893.

5) Vor allem nahm er Anstoß an der Übersetzung der LXX zu 42 14: „Horn der malthea"; vgl. Kihn S. 68.

6) Vgl. Stevenson S. 78 unter Hinweis darauf, daß Theodor v. Mopsuestia die iobreden als eines frommen Mannes unwürdig kritisiert, und daß nach ihm Satans espräch (certamen) mit Gott eine grundlose Erdichtung ist.

und zwar vollständig und in der richtigen Reihenfolge c. 11–26 vom Freit
der zweiten Woche bis zum Mittwoch der fünften Woche und c. 36–42 vo
Freitag der sechsten Woche bis zum Schluß der siebenten Woche. Drei weite
Lektionen finden sich für den Dienstag der zweiten Woche (19 2–16), d
Freitag der fünften Woche (32 2–16) und Mittwoch der sechsten Woc
(38 1–21)[1]. Wohl durch Fehler in der Handschrift (vgl. Rahlfs S. 90) ist d
Donnerstag der fünften Woche nicht aufgeführt. Da das Lektionar aber n
für die Fastenzeit bis Palmsonntag überliefert ist, gewinnen wir nur ein rec
unvollständiges Bild[2]. Für *Jerusalem* ist nach einem altarmenischen Le
tionar für spätestens das 5. Jahrhundert bezeugt, daß dort an jedem Freit
der Fastenzeit ein Hiobabschnitt verlesen wurde[3]; außerdem am Karsam
tag 38 1–28, und für Taufkandidaten war in der Quadragesima 38 2–39 v
gesehen. Das etwas jüngere Jerusalemer Typikon (Rahlfs S. 60) bringt f
die Karwoche die Prosastücke[4] mit den griechischen Zusätzen am Schlu
aber ohne 2 11–13 und ohne 42 6–11, und für den Donnerstag 38 1–21 u
42 1–5. In *Konstantinopel* ist schon im 4. Jahrhundert nachzuweisen, daß d
neben Hesekiel und Exodus in der Karwoche Hiob verlesen wurde; und zw
nur die gleichen Abschnitte wie im Jerusalemer Typikon, wobei Hiobs unsch
diges Leiden als ein Typus für Christus aufgefaßt wurde (vgl. Rahlfs S. 12

Weit geringer ist die Verwendung des Hiobbuches in der *römisch-katholisch Kirche*. In den Lesungen des Missale sind überhaupt keine Abschnitte a Hiob enthalten; nur finden sich in der Liturgie einige Antiphonen, Versil und Responsorien (vgl. Marbach S. 54–59) und im Brevier Teile des Buches für die beiden ersten Septemberwochen, zusammen mit Abschnitten a Gregors Moralia[6]; ferner in den Lesungen des Totenoffiziums[7] und a Allerseelentage[8].

Noch schwächer ist Hiob in den Lesungen der *evangelischen Kirche* v treten. Die Eisenacher Perikopen haben als Predigttexte nur zwei Hic abschnitte[9] vorgesehen. Der neue Perikopenentwurf der Lutherischen litu

---

1) Die erste und dritte dieser Lektionen bilden also Dubletten zum Übrig

2) Vgl. das Fehlen von c. 1–10 und die große Lücke von c. 27–35.

3) I: 6 2 – 7 13; II: 9 2 – 10 2; III: 12 – 13 6; IV: 16 2–17; V: 19 2–29; VI; c.

4) 1 1–12; 1 13–22; 2 1–10; 42 12–17 c.

5) 1 – 3 16; 4 1–18; 6 1–13; 7 1–12; 9 1–17; 27 1–15; 28 12–28; 31 1–18; 38 1–20; 40 1
(Zählung der Lutherbibel 40 6–16).

6) Erstes Buch ein Teil von I 1 und Zweites Buch I 1.

7) Officium defunctorum, ad Matutinam: I. Nocturne: 7 16 b–21; 10 1–7; 10 8–
II. Noct.: 13 22 bβ–28; 14 1–6; 14 13–16. III. Noct.: 17 1–3 + 11–15; 19 20–27; 10 18–

8) In Commemoratione omnium Fidelium defunctorum; nur in der 1. Noct. Hic
lesungen: 7 16 b–21; 14 1–6; 19 20–27.

9) 5 17–26; 14 1–5.

schen Konferenz[1]), der außer einer Psalmenreihe für einen zehnjährigen urnus auch zwei ATliche Reihen enthält, schlägt außer den beiden genannn Texten zwei weitere Abschnitte[2]) vor. Die Agende der Altpreußischen nion bringt als Schriftlesung bei Beerdigungen Hiob 7 1–8 (< v. 5) und nennt im Verzeichnis der „Leichentexte für besondere Fälle" noch 3 20–22; 3–4 und 7 1–4. Kann die Kirche mit diesem Wenigen der Bedeutung des uches Hiob gerecht werden? Wie anders da CALVIN, der im Zeitraum von was mehr als einem Jahre 159 *Wochentagspredigten* über das Hiobbuch gelten hat! Freilich übt er darin an Hiobs Worten im Dialog mit ihrem frommen, Gott geradezu beleidigenden Verhalten scharfe Kritik, die er iederholt auf die Formel bringt, daß die Freunde eine schlechte Sache gut hren, während Hiob eine gute Sache schlecht führe. LUTHERS Beurteilung scheint uns richtiger, wenn er in seinen *Vorreden* (S. 17) sagt, daß dieses uch uns zum Trost geschrieben sei, „daß Gott seinen großen Heiligen also ßt straucheln, sonderlich in der Widerwärtigkeit. Denn ehe daß Hiob in odesangst kommt, lobt er Gott über dem Raub seiner Güter und dem Tod einer Kinder. Aber da ihm der Tod unter Augen gehet, und Gott sich entieht, geben seine Worte Anzeigen, was für Gedanken ein Mensch habe (er ei wie heilig er wolle) wider Gott in Todesangst, wie ihn dünkt, daß Gott icht Gott, sondern nur Richter und zorniger Tyrann sei, der mit Gewalt ahre und frage nach niemands gutem Leben. Dies ist das höchste Stück in iesem Buch, das verstehen alleine die, die auch erfahren und fühlen, was es ei, Gottes Zorn und Urteil leiden und seiner Gnade verborgen sein".

Um diesen Trost geht es auch in der Gegenwart. Allerdings ist es nicht iel, was wir an *homiletischer Literatur* über Hiob haben auffinden können. Auf katholischer Seite sind es vor allem die aus dem Spanischen übersetzten 35 Betrachtungen von STRAUBINGER, in denen es um das Geheimnis des Übels und des Leides geht, wobei besonders der Strafcharakter des Leides, aber auch sein erziehlicher Wert zur Prüfung des Gerechten betont wird. In mehr als 30 Themen spricht LIPPERT zu den Gottsuchern in der Verwirrung der modernen Welt. Aber sein Grundgedanke, daß wo der Mensch in das Schweigen der Liebe eintritt, sich – nach Menschenart – für ihn auch das Rätsel Gott löst und er zur rechten Weisheit geführt wird, weist weit über den ATlichen Hiob hinaus. Auf reformierter Seite sind es besonders die zwei Bände von DIJKSTRA mit 16 Predigten[3]), die darauf hinweisen, daß Gott nicht alle Rätsel löst und nicht alle Fragen beantwortet. SIETSMA, der in

1) Vgl. Amtsblatt der Evangelischen Kirche von Westfalen II. Teil Nr. 3, 1953, S. 33–37.

2) 1 1–21 (NB.: als Predigttext!); 38 1–11.

3) 8 Themen sind der Prosageschichte (einschließlich 3 1) entnommen, 7 aus dem Dialog und eines (32 2a) aus den Elihureden.

Elihu den Repräsentanten der Gemeinde (S. 91) sieht, stellt unter Würdigung kritischer Fragen in 7 Predigten Gott als den ganz Anderen und Absoluten heraus, überbewertet aber 33 23–28, in dem er „die beste Antwort an Hiob" (S. 88) sieht. In diesen Zusammenhang gehören auch die 9 Meditationen von Morgan, der entsprechend seinem Thema seine Hiobtexte in engste Beziehung zu NTlichen Entsprechungen[1]) setzt. Von Bearbeitungen des gesamten Hiobbuches sind zu nennen die des Holländers Buffinga, der für jeden Tag des Jahres eine Hiobandacht im Umfang einer Druckseite bietet, wobei um seine Ausführungen zu 33 23–24 „Engel – Prophet – Mensch" (S. 294) doch fraglich erscheinen; ebenso geht zu 16 19–21 seine Forderung eines Mittlers zwischen Gott und Mensch (S. 148) weit über den Text hinaus. Für die pfarramtliche Praxis bleibt es ja immer schwierig, hier die richtige Abgrenzung zu finden. Sie scheint uns richtig eingehalten in der Vortragsreihe von Studer, der zunächst an jedem Punkt den ATlichen Gedanken herausstellt, um dann die Linien weiter zu ziehen, hin zum Evangelium. Wenn man auch nicht mit St. den Schlüssel des Buches in der Satansfrage (1 9; vgl. S. 16) suchen wird, noch ihm darin zustimmen kann, daß die Gottesreden Hiob Erquickung bringen (S. 87), oder daß Elihu eine innere Hilfe für Hiob bedeutet (S. 81), oder daß die Geschichtlichkeit Hiobs aus Hes 14 abzuleiten sei, so finden sich hier doch viele feine Beobachtungen seelsorgerlicher und erbaulicher Art. Das gilt auch von dem trefflichen Buch R. Brunners, das aus einer Bibelstundenarbeit entstanden ist. In diesem Zusammenhang ist auch Tebbe zu nennen, dessen Aufsatz dem Titel nach auf Grund des Studiums der neuesten Kommentare eine praktische Handreichung für das Pfarramt und die Predigtvorbereitung erwarten läßt. Leider aber begnügt er sich mit sehr ausführlichen Zitaten aus den Dichtern Claudel und Schröder und den volkstümlichen Auslegungen von Junker, Lamparter und Weiser, wobei nur ganz gelegentlich auf die wertvollen Arbeiten von Hertzberg und Hölscher verwiesen wird. Ob mit einer solchen Katenen-Sammlung den Brüdern im Amt wirklich gedient ist, erscheint zum mindesten fraglich.

5. Wie in der Kirche das Buch Hiob keine besondere Vorzugsstellung einnimmt, so steht auch *die Gemeinde*, die breite Allgemeinheit, ihm weithin ziemlich fremd gegenüber, obwohl es an die tiefsten Fragen rührt und in die innersten Bezirke des menschlichen Lebens eindringt. Mit den anderen großen Werken der Weltliteratur teilt es nicht nur den Ruhm, sondern auch das tragische Schicksal, daß man sich wenig mit ihm befaßt: „more famed than studied" (Peake bei Mumford S. 5). Ein Blick in den Büchmann gibt

1) 9 33: I. Tim 2 5; 14 14: Joh 11 25; 16 19: Hebr 9 24; 19 25: Hebr 7 25; 23 3: Joh 14 9; 31 35: Hebr 12 22–24; 40 4: Mth 16 26, Joh 3 16; 42 5–6: Mth 4 17; 23 10: Jak 1 12.

zwar ein anderes Bild und belehrt uns durch die große Zahl der „Gelten Worte“ aus Hiob[1]), wie volkstümlich dieses Buch ist; oder müssen nicht richtiger sagen: in früherer Zeit einmal gewesen ist? Denn diese rte und Redewendungen sind so sehr in den allgemeinen Sprachgebrauch rgegangen, daß wir uns bei den meisten von ihnen des biblischen Urungs überhaupt nicht mehr bewußt werden. Andererseits könnte man auf hinweisen, daß nach diesem zweiten Weltkriege mit seinem Meer von t und Tränen und seiner ungeheuren Fülle unbegreiflicher Menschenicksale verhältnismäßig viel volkstümliche Hiobliteratur erschienen ist, d möchte daraus auf eine besondere Beliebtheit und Volkstümlichkeit dieBuches schließen. Aber der hier angelegte Maßstab ist trügerisch. Solche beiten liegen heute im Zuge der Zeit; auch über andere ATliche Schriften, sonders die Prophetenbücher, mehren sich heute solche Veröffentlichungen, daß Hiob hierin keineswegs einen besonders überragenden Platz einnimmt. gentlich müßte, da unsere Zeit – mit Ehrenberg zu sprechen – „hiobsf“ geworden ist, nun auch die „Entdeckung Hiobs“ folgen. Aber die Zahl rer, die aus der Not unserer Tage und ihres eigenen Lebens ihre Zuflucht i Hiob suchen, dürfte nicht übermäßig groß sein. In den Vereinigten Staaten t man darüber eine der bekannten Umfragen[2]) veranstaltet, deren Resultat ark zu denken geben sollte. Von den befragten Juden hatten 40% vom ache Hiob gehört, 17% war es inhaltlich bekannt und nur ganzen 6 Prozent tte es innerlich etwas gegeben. Die gleiche Umfrage bei Christen zeitigte n etwas besseres, aber immerhin doch recht beschämendes Ergebnis mit , 20 und 10 Prozent. Gewiß dürfen wir die amerikanische Einstellung nicht nfach auf unsere Verhältnisse übertragen; aber es erscheint, gerade nach nsern besonderen Erfahrungen aus der Seelsorge an Flüchtlingen und eimatvertriebenen, doch recht zweifelhaft, ob eine gleiche Umfrage bei ns ein wesentlich besseres Ergebnis zeitigen würde. Es ist nun einmal ne nicht fortzuleugnende Tatsache, daß die Einstellung der Menschen eute weithin negativ ist. Die schweren Lebenserfahrungen haben sie nicht nmer tiefer und innerlicher gemacht, sondern überwiegend verflacht und eräußerlicht.

---

1) 1 21; Hiobspost 1 14; Gewissensbisse 27 6; Staub und Asche 30 19; der große Unbekannte 36 26; ein leidiger Trost 16 2; schlecht und recht 1 1; frisch und gesund 1 23; arm wie Hiob 17 6; wie Spreu im Winde 21 18; bis hierher und nicht weiter 8 11; wir sind von gestern 8 9; es geht mir ein Licht auf 25 3; das ist mir zu hoch 42 3; den Weg gehen, da man nicht wiederkommt 16 22; daß einem die Haare zu Berge stehen 4 15; daß man auf keinen grünen Zweig kommt 15 32; vgl. Büchmann S. 18–19.

2) Veröffentlicht bei Israel J. Gerber: The Psychology of the Suffering Mind. 1951, S. 32–34.

II.

Hiobliteratur und Hiobdichtung

1. Was weiter einer Beliebtheit des Buches in weitesten Kreisen hinder im Wege steht, ist seine schwere Verständlichkeit. Das Buch Hiob ist n einmal keine leichte Lektüre. Wer nicht in der Lage ist, den (auch rec schwierigen) Urtext heranzuziehen, wird mit der traditionellen *Übersetzu* allein nicht zurecht kommen, sondern auf Hilfsmittel angewiesen bleibe In englischer Sprache hat STEVENSON den Text metrisch dargeboten; alle dings nur in dem Umfange, in welchem er das Buch für original hält. ziemlich freier Nachdichtung bringt MUMFORD das Ganze in metrischer For wobei er die von der Forschung umstrittenen Stücke (c. 28; die Elihured und die Abschnitte über Behemoth und Leviathan) vom übrigen absetzt un als besonderen Teil IV an den Schluß verweist. Eine vollständige Übe setzung findet sich bei NAIRNE und neuerdings von dem holländischen Nerve arzt GANS, der neben einzelnen Versteilen[1]) auch ganze Verse[2]) und größe Abschnitte[3]) unter den Strich verweist. BARRETS französische Übersetzun stützt sich lediglich auf die Vulgata, so daß man lieber zu der klassische Darbietung RENANS[4]) greifen wird, die auch heute noch ihren besondere Wert besitzt.

Abgesehen von den Übersetzungen in den größeren deutschen wissenschaf lichen und populären Kommentarwerken[5]) liegen mehrere *Nachdichtunge* vor. So aus älterer Zeit die von CORNELIE ROCHOLL, die mit Streichunge und Umstellungen unter Anlehnung an den Text von Kautzsch und Duh das Gedicht in Versen wiedergibt, wobei aber durch den Reim der Inha verflacht wird. Den gleichen Einwand wird man auch gegenüber SCHUBERT Dichtung sich nicht ersparen können. SIMONS Übersetzung ist durch d Besondere seiner kritischen Einstellung (vgl. ThR 1953, S. 180) bedingt. D fleißige Arbeit von THILO wird mit ihrer Prosa dem Gedicht nicht gerech wenn auch reichliche Anmerkungen, eine Analyse des Inhalts und eine aus führliche Betrachtung zur Gesamtauffassung dem Leser gute Dienste leiste Als beste Übersetzung erscheint uns die rhythmische Wiedergabe in fün füßigen Jamben durch HÖLSCHER, deren Wert durch eine gute Einführun und durch zahlreiche Anmerkungen erhöht wird, die das für das Verständni

1) 5 5 b; 10 30; 29 25 c; 33 15 b; 34 29 c; 36 20 b.

2) 4 10–11; 15 30 a. 31; 17 5; 21 16; 24 9.24; 30 25.27.30; 31 2–3.23; 37 20; 38 36; 42 3 a–

3) 24 17 b–21; 27 7–23 (< v. 11–12).

4) ERNEST RENAN: Le livre de Job traduit de l'Hébreu. 2. Aufl. Paris 1860. Miche Lévy Frères. CXII, 200 S.

5) PETERS; SZCZYGIEL; BÜCKERS; JUNKER; KÖNIG; HÖLSCHER; WEISER; HERTZ BERG; LAMPARTER.

otwendige darbieten. Wird hier der ganze Text im Anschluß an den MT
boten, so bringt FOHRERS rhythmische Übersetzung viele kleinere Aus-
sungen[1]) und verweist eine Reihe von Einzelstücken[2]) als Zusätze in einen
sonderen Anhang. Die Übersetzung ist hier nicht ganz so flüssig wie bei
ÖLSCHER, hat aber den Vorzug einer getreueren Wiedergabe des MTs. Ein
leitwort macht in aller gebotenen Kürze mit den wichtigsten literarischen
d theologischen Fragen vertraut. Noch enger an den Urtext lehnt sich die
bersetzung von STIER an, der bemüht ist, „die hebräischen Worte ins Deut-
ne herüberzuholen, an sie sich klammernd den ‚Sinn' zu ergreifen" (S. 360).
ne an sich sehr dankenswerte Aufgabe; aber durch die vielen Neuwort-
ldungen bleibt die Übersetzung so schwierig, daß sie dem Leser oft nur
st durch Vergleichung mit dem MT verständlich wird.

2. Sehr zahlreich sind die kleineren und größeren *populären Veröffentlichun-
n* zum Hiobbuche, wobei die Literarkritik oft nur anhangsweise oder über-
upt nicht behandelt wird. Nicht unbedingt gehört hierher die kleine Kon-
rdanz von HAWTHORNE, die eine willkommene Zusammenstellung und Er-
ärung der theologischen Begriffe des Buches enthält. Besonders ausführ-
h, aber ebenso eigenartig, und zwar nicht nur durch seine gewagten und
igwürdigen Etymologien, ist das Buch von HAMBLEN mit seiner Annahme
n Mysterienschulen und seiner These von einer „illuminated minority",
ner kleinen Führerschicht, begabt mit höheren Kräften und erfaßt von
nem kosmischen Bewußtsein, das ihnen das Universum zur Heimat machte.
ichtiger als seine Meinung, daß alles im AT nur eine Interpretation der
eschichtsbücher darstelle, ist die Wiedergabe der 21 Hiobbilder von William
lake (1825), von denen sich einige auch bei KRAELING und NAIRNE finden,
nd die ausführliche Erklärung dazu (S. 145–193). NOWELL-ROSTRONS lau-
nde Textauslegung, die im letzten Teile in eine Paraphrase übergeht, ist
war sehr fleißig, wird aber dem Hiobproblem als solchem nicht ganz gerecht,
ie auch die Gottesreden bei ihm etwas überbewertet erscheinen[3]). Bedeut-
mer dünkt uns die Veröffentlichung von DEVINE mit ihrer eingehenden Ein-
hrung in die Gedankenwelt des Buches. Ähnlich, doch wesentlich kürzer,
t das Büchlein von NAIRNE und die neueste Publikation von TH. H. RO-
NSON, die mit ausgewählten Textproben den Schwerpunkt auf die Behand-
ng des Dialogs legt. Auch JORDAN bringt den Text nur in Auswahl mit
rklärung.

Das tut auch EDELKOORT, wenn er das Buch nur soweit behandelt, als
mit der Frage des Leidens zu tun hat; so wird der dritte Redegang ganz

1) Vgl. seine Zusammenstellung auf S. 88–89.

2) 9_{5-10}; 12_{12-25}; 24; 27_{7-23}; 28; 30_{2-8}; 32–37; 39_{13-18}; $40_{15-41\,26}$.

3) Vgl. Expository Times 1939/40, 51. Jg., S. 176 und H. W. ROBINSON in Con-
egational Quarterly 1940, 18. Jg., S. 93–94.

übergangen, Elihu nur ganz kurz als Schwätzer („praatgraag") abgetan und von der zweiten Gottesrede lediglich gesagt, daß sie dieselbe Wirkung habe wie die erste. Auch bei KROEZE, der eine Paraphrase des Buches und eine ziemlich eingehende und ausführliche Einleitung mit Erörterung der kritischen Fragen bietet, geht es um die Frage des Leidens. Ebenso bei VAN ROYEN der die Antworten darauf in c. 28–42 (also auch schon in c. 29–31) sieht, von denen die erste Gottesrede ihm die ursprüngliche und originale ist. In der groß angelegten, sehr gegenwartsnahen Darstellung von MISKOTTE ist diese Frage ausgeweitet auf das „Leiden in der Welt". Aber wenn dieser Gedanke sicherlich auch mitklingt, geht es zunächst und in erster Linie im Buche Hiob doch um den Sonderfall Hiob. RIDDERBOS, der sich in einem Aufsatz ausführlich mit MISKOTTE auseinandersetzt, bemängelt, daß hier eine „eigene nicht der Schrift entnommene Theologie" gebracht werde (S. 58), und sucht das nachzuweisen an der fehlenden Unterscheidung zwischen menschlicher Verstandestheorien und geoffenbarter Weisheit, die aus dem Glauben kommt. Nicht übermäßig glücklich ist der Versuch von VAN GELDEREN, durch das Buch zwei Linien nachzuweisen: „Von der Anschauung zum Glauben" (oder genauer: „vom Glauben mit Anschauung zum Glauben ohne Anschauung" c. 1–19 und „vom Glauben zur Anschauung" (c. 20–42). Wenn er aus 16 2 „Menschensohn" (statt: Menschenkind) einen Mittler entwickelt, der zugleich Gott und Mensch sein muß, einen „Immanu-El" und hier „ein Rufen nach der Fleischwerdung als Postulat des menschlichen Elends" feststellt (S. 41), so wird er schwerlich auf Zustimmung rechnen können. Ebenso wird man die Formulierungen bei BUSKES nicht ohne Bedenken lesen, wenn er z. B. sagt: Gott kommt, um sich zu verteidigen (S. 114) oder: er kämpft mit seinen Kindern, wie er mit Jakob kämpfte, daß sie Gottesstreiter werden: Israel (S. 123). Hier scheint der Sinn der Theophanie und der Gottesreden doch nicht richtig eingeschätzt zu sein. Einen recht guten Beitrag, der um so beachtlicher ist, als er aus der Feder eines Juristen stammt, liefert VAN PROOSDIJ, dem es im besonderen auf das Aufzeigen der dramatischen Entwickelung von c. 3–41 ankommt.

In der bekannten Sammlung „Témoins de Dieu" betrachtet STEINMANN zwar das Buch Hiob als ein Drama, wenn auch ohne jede eigentliche dramatische Handlung (S. 86) und ohne Peripetie, „soumis à une sorte de dialectique interne" (S. 43), gibt aber sonst eine recht ansprechende Behandlung der Probleme, wobei er sich auch literarkritischen Fragen nicht verschließt.

Ein deutsches Gegenstück dazu bilden in gewissem Sinne die drei Vorträge von JUNKER über Hiobs Leid, Streit und Sieg, in denen er den Dichter als guten Theologen und großen Künstler wertet und in feinsinniger Weise die Zusammenhänge und religiösen Gedankengänge des Buches aufzeigt. Anspruchsloser sind die Übersetzungen und erbaulichen Auslegungen von DIMM

ER und KALT, der allerdings die Bedeutung der Elihureden für das Ganze es Buches überschätzt. Von Publikationen auf evangelischer Seite ist vor llem das fein empfundene Büchlein von HANS SCHMIDT über den Sinn des eidens zu nennen, das nebenbei allerlei wertvolle eigene Beobachtungen zur Komposition des Buches liefert. Über den Menschen im Unglück und im Kampfe des Lebens (S. 77) bringt VON OETTINGEN eine sorgfältige, sich an ie überlieferte Ordnung des Buches haltende, laufende Erklärung, während ie frisch und lebendig geschriebene „Revolte gegen Gott" von SCHIEDER as Ganze nach großen Gesichtspunkten behandelt. Unter Fortlassung der Elihureden und Umstellung von c. 28 hinter die Gottesreden bringt die kleine Studie von ANNA PAULSEN auf knappstem Raume eine treffliche Würdigung Hiobs, wenn man auch der Auffassung von 19 25 nicht zustimmen kann. Besondere Beachtung verdient auch die „Bildexegese" des Bildhauers und Graphikers UHRIG[1]), die den Gedanken verkörpern will, daß Glauben ein großes Geschenk ist. Da die Personen und Dinge der sichtbaren Welt mit der Feder n schwarzer Tusche skizziert sind, die verborgene Welt des eigentlichen Geschehens aber in Rötel gezeichnet ist, bekommt der Beschauer sofort den ichtigen Blick für den jeweiligen seelischen Standort Hiobs und seiner Gegenspieler und wird sehr anschaulich hineingeführt in die innere Wandlung es Helden von der Gottergebenheit und Gottgeborgenheit unter dem Einbruch des Bösen (hier als Schlange dargestellt) zur Verzweiflung und Gottverlassenheit und dann durch die Gottesbegegnung zum demütigen Zurückfinden zu Gott. Daß der Künstler es sich versagt hat, an sich reizvolle Motive aus dem Epilog darzustellen, berührt besonders sympathisch. Nur am Rande sei schließlich noch FLÜGGES „Gott in der Hölle" erwähnt, das die große Spannung in Hiobs Seele zwischen Gottesnähe und Gottesferne nicht berücksichtigt und auch die Hybris in seinen Worten gegen Gott kaum erkennt[2]).

3. Hatte ERNST WIECHERT im „Spiel vom deutschen Bettelmann" nach dem ersten Weltkriege das deutsche Schicksal als Hiobsschicksal gedeutet, so ist, worauf wir in anderem Zusammenhange (ThR 1953, S. 311) bereits hingewiesen hatten, die *Gleichsetzung des Hiobgeschicks mit dem des jüdischen Volkes* geläufiger. Hierfür ist bezeichnend, daß LAZARE seinem (mir leider nicht zugänglich gewesenen) Werk über die jüdische Seele den Titel „Le fumier de Job" gibt; es wurde als Fragment aus dem Nachlaß herausgegeben, und seine Ausführungen widerspiegeln nach dem Urteil von ALPHANDÉRY „une sorte de conversation fièvreuse, avec des contradictions et des retours,

---

1) 8 Bilder zu c. 1–2 und die übrigen zu 3 1.28; 6 25; 7 11; 16 2.18–19; 19 25–27; 38 1–2; 42 2.6.

2) Vgl. HERTZBERGS ablehnende Kritik in Theologische Literaturzeitung 1949, 74. Jg., Sp. 216.

des vues claires et des intuitions obscures"[1]). Am instruktivsten für die jüd
sche Auffassung ist das gedankenvolle Buch von Margarete Susmann: D
durch sein Schicksal in seiner Gottesgewißheit erschütterte Hiob fängt a
zu hadern und mit Gott zu rechten über die Züchtigung durch Gott, für d
er vergebens nach einer Begründung sucht. Aber die verborgene Schuld se
nes Daseins ist nicht seine eigene Schuld, sondern die menschliche Schu
schlechthin, an der er teilhat. Die furchtbare Einsicht in die Vergeblichke
persönlicher Unschuld durchzieht das ganze Buch Hiob. Der persönli
Schuldlose erfährt die Züchtigung für eine Schuld, die er nicht begangen ha
So wird das ,,Geflecht von Schuld und Schicksal satanisch verwirrt". Auc
am jüdischen Volke vollzog sich diese ,,Paradoxie des Schicksals, indem d
Volk sich seiner natürlichen Einzelschuld als Volk entzogen hat" (durch sei
Auflösung als Volk), ,,wurde es auch zur Rechenschaft gezogen für das Gan
der heute wie zur Zeit der Sündflut alle Ufer überflutenden Menschheit
schuld, hat sich auch hier der Satan eingemischt, vollzog sich auch hier d
Gut und Böse geheimnisvoll Verwirrende, daß gerade an dem, der die Schu
als eigene abgewiesen hat, der Zorn Gottes in seiner ganzen Wucht ausgeh
(S. 128–129). Noch schärfer pointiert hat diesen Gedanken Franz Werfel
seinem ,,theologischen Vermächtnis"[2]), wenn er ausführt, das Judentum hal
sich von Gott die Rolle des Heilandsverräters zuweisen lassen, um das Heil
geschehen von Golgatha zu ermöglichen. Für diese Tat haben die Juden durc
die Jahrhunderte leiden müssen; aber durch ihre Leiden werde sich die Wel
erlösung vollenden. In einem sehr lesenswerten Aufsatze über den göttliche
Sinn im jüdischen Schicksal setzt sich R. Brunner mit diesen Gedanke
auseinander, in dem er nachdrücklich darauf hinweist, daß Jes 53, besonde
v. 9, ,,kaum auf ein ganzes Volk bezogen werden kann" (S. 175). Und w
die Schicksalsparallele mit Hiob betrifft, so lag ja die ganze Tragik bei Hic
gerade darin, daß er keinen göttlichen Sinn in seinem Leiden erkenne
konnte, daß er bei seiner Schuldlosigkeit und damit der Sinnlosigkeit sein
Leidens an seinem Schicksal Anstoß nahm und darum Gott herausforder
(vgl. S. 174). Hier sei auch gleich auf die Studie hingewiesen, die Margaret
Susmann für das Hiobverständnis bei Kafka geliefert hat. Da bei Kafk
Gott und das ,,Gesetz" nirgends mehr, weder in der Schöpfung noch üb
ihr, zu erkennen ist, wird in dieser rational versachlichten, ins Nichts g
sunkenen Welt mit ihrer ganzen düsteren und qualvollen Wahrheit das Pr
blem des Leidens und der Schuld völlig unbegreiflich. Und doch ist Kafk
Werk nach Susmann nichts anderes als ein Ausfluß seiner messianische
Sehnsucht; hinter allem stehe auch hier die Grundkraft des jüdischen W

1) Revue de l'Histoire des Religions, 1929, 99. Jg., S. 123.
2) Vgl. im einzelnen Robert Brunner, Die Juden. S. 173 ff.

ns: die allem Leid trotzende und von ihm nicht zu zerstörende paradoxe raft des Glaubens.

4. In diesen Zusammenhang gehören auch die *Gedichte* von Wolfskehl, e mit ihren hebräischen und jiddischen Worten und ihren kabbalistischen d kultischen Anspielungen keine leichtverständliche Lektüre bilden. In der estalt des Dulders Hiob unter den vier Aspekten als „Leidender und Leid-rkünder an sein Volk", als „blinder Held Simson", als „Seher an die enschheit" und als „Künder des Messias" wollen sie Charakter, Schicksal d prophetische Sendung des jüdischen Volkes widerspiegeln. Geht hier die iobfigur ins Sagenhaft-Mythische und Symbolische, so hält der *Roman* von oseph Roth sich stark an die Motive des Hiobbuches. Die Parallelen sind vident: der gesetzesfromme jüdische Lehrer Mendel Singer; seine über Gottes ngerechtigkeit und Grausamkeit klagende Frau Deborah, deren Worte er ls Lästerung zurückweist; die harten aufeinanderfolgenden Schicksals-chläge; die vier Freunde, die bei ihm sitzen und ihn trösten wollen; der rgebnislose Dialog mit ihnen; das glückliche Ende. Natürlich wird auch anches anders gesehen als im biblischen Buche. So fehlt einmal der Satan nd der göttliche Auftrag zur Prüfung; aber vor allem ist Mendels Einstellung egen Gott anders als bei Hiob. Schon vor den Schicksalsschlägen fühlt er ch von Gott gestraft, und die Auflehnung gegen Gott ist hier stark ver-röbert. Mendel will seinen Gebetsmantel, die Gebetsriemen und Gebetbücher s Feuer werfen: „Gott will ich verbrennen!" Den Hinweis der Freunde auf en verborgenen Sinn der Gottesschläge und auf Hiobs Beispiel tut er mit er Frage ab: „Habt ihr schon wirklich Wunder gesehen? Wunder, wie sie m Schluß von Hiob berichtet sind?" Nein, Gott ist grausam, „und je mehr an ihm gehorcht, desto strenger geht er mit uns um". So steht hier nichts on der Gerechtigkeit Gottes, die von Hiob doch vorausgesetzt ist. Unter der Virkung der Schicksalsschläge wird Mendel nun wunderlich; er ist böse auf Gott und betet nicht mehr. „Sie beten alle, weil sie sich fürchten; ich aber fürchte mich nicht!" Die Wandlung (42 5–6) kommt hier zu kurz. Sie bleibt anz an der Oberfläche und besteht lediglich in einer Feststellung der getanen Sünde, ohne eine Spur von Reue, und erfolgt erst, als sein Geschick sich um Besseren gewendet hat. Der Roman von Wells über den „neuen Hiob", Mr. Job Huß, den Leiter einer Privatschule, der als Repräsentant aller Lehrer nd Erzieher erscheint, ist noch enger und bewußter auf das Hiobbuch be-ogen. Das zeigen schon die Namen der drei Freunde (Sir Eliphaz Burrows; Mr. William Dad und Mr. Joseph Farr), die hier als Kuratorium der Schule uftreten und Huß seine Stellung kündigen wollen. Das Gespräch zwischen hnen geht um die Gewalt des Stärkeren und das unverständliche Leiden les Schwachen und damit um die Frage nach der göttlichen Führung im nenschlichen Leben. Elihu ist dargestellt als Arzt (Dr. Elihu Barrack). Er

vertritt mehr den medizinisch-naturwissenschaftlichen Standpunkt und such
Hiob von seinem Glauben abzubringen; aber vergeblich, da Huß an sein
Grundhaltung „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt" unbewegt festhält. Bei d
Operation erlebt Huß in der Narkose die Situation Hiobs und vor allem d
Theophanie, wie auch das Ganze harmonisch ausklingt. Besonders ausfüh
lich schildert das erste Kapitel die Himmelsszene zwischen Gott und Sata
der die Zeit für eine „neue Wette" für gekommen hält: ob der Mensch übe
haupt noch mit Gott rechne. „Zwar hat er ein wenig Glauben und Hoffnung
doch brauche ich ihn nur ein bißchen zu quälen, und er bricht zusamme
Gib mir nur die Macht, und du wirst sehen, daß sein Lebensmut wie ei
angefaulter Strick zerreißt." Mit der gleichen Einschränkung wie Hiob 2
bekommt Satan von Gott die Erlaubnis zu seinem Experiment, das ebens
wie im Hiobbuche mißglückt. Erscheint hier Satan als das notwendige Ko
relat zu Gott, so findet sich die gleiche Auffassung, wenn auch nicht in s
ausgeprägter Form, bei Bernanos in dem Kampf, den Satan mit Gott i
den Abgründen einer Menschenseele führt. Als der Kaplan Donissan, „dé
Heilige von Lumbres", fühlt, wie Satan sich seiner bemächtigen will, forde
er in einer Art moralischen Selbstmordes den Abgrund heraus, mit feie
lichem Gelöbnis und reinem Herzen. Die Behauptung des Scheusals, in Gotte
Auftrag zu handeln, weist Donissan zurück: die Prüfung kommt von Gott
von dem ich auch die Kraft empfange, die du nicht brechen kannst. Nu
einmal ist ein ganz leiser Zweifel angedeutet in Donissans Worten „Wen
Gott mich im Stich läßt" . . .; aber dieser Satz wird gar nicht zu Ende ge
führt. Der Heilige besteht die Prüfungen, und Satan muß eingestehen, da
er über ihn keine Macht mehr habe. (Job le prédestiné von Emil Bauman
war mir leider nicht zugänglich.) Wenn in den „Fliegen" von Sartre Jupite
sich selbst als das „Gute" bezeichnet und den Orest, indem er ihm de
Himmel mit den wandelnden Sternen plötzlich enthüllt, hinweist auf sein
Schöpfermacht, seinen Willen und die Ordnung in der Welt, so ergeben sic
hier sofort die Verbindungslinien zur Theophanie und den Gottesreden (S. 77

Recht fraglich erscheint Gerhart Hauptmanns Beitrag zum Buche Hiob
daß Hiob groß werde durch die Erkenntnis seiner Nichtigkeit vor Gott. Abe
mit dieser Erkenntnis läßt sich nicht vereinen, daß Hiobs Titanentrotz nich
gebrochen werde und daß „der Schluß des Berichtes oder Gedichts, wori
er zur Demut umgebogen wird, den Stempel der Fälschung allzu deutlich
trage (S. 255). Ebenso ist bei H. nicht richtig, daß seine Töchter Hiob ein
reden, daß er wegen seiner Gottlosigkeit zu leiden habe. Wieviel größer un
besser ist das Verständnis, das andere Dichter für Hiob aufbringen! Mit vie
Temperament und dichterischer Kraft zeichnet Paul Claudel, dessen Buc
Ehrenberg (S. 67) als „das Kleinod der ganzen Hiobliteratur" bezeichnet
die ungeheure Spannung in Hiob; die Freunde, diese „Schönredner des Leids"

ie sich in ihrer eigenen Sicherheit bedroht fühlen und sich auf Gemeinplätze rückziehen, „Gevatter Philister und gleichzeitig die Propheten der Sixna"; die Kritik an Elihu; die Gottesreden, in denen Gott an Hand seines chtbaren Werkes dem Hiob Unterricht erteilt im „Katechismus des Glauens"; und die Tiere, die Bild um Bild auf besondere Weise gedeutet werden, m Hiob deutlich zu machen, daß die „Ursache des Bösen der Böse" ist. anz anders ist die Auffassung von Rudolf Alexander Schröder, der in einen schönen, sich allzu bescheiden nur „Randbemerkungen" nennenden usführungen sich nicht für zuständig hält, „den authentischen Kommentar ur Schöpfungsgeschichte" noch seinerseits zu kommentieren[1]). Auch er eist darauf hin, daß die Freunde sich auf Gemeinplätze und Erfahrungsätze zurückziehen, wie der ganze Dialog, dessen Charakter aber monologisch st, ein Wandeln am Abgrund sei und gar nicht anders als mit einem Fehlchlag enden könne. Entschieden werde der Streit durch das Bekenntnis: Nun hat mein Auge dich gesehen" (42 5). Von den Freunden unterscheide ich Hiob durch „sein manchmal suchendes und ringendes, manchmal ratloses, aber doch im tiefsten Grunde seiner selbst gewisses Verhältnis zu Gott". Für das Pochen auf die eigene Gerechtigkeit gelte: Quod licet Jovi, non licet ob. Beides sei nicht erlaubt: „Nicht das Wort der Selbstverfluchung und nicht das Wort der Selbstbehauptung gegenüber Gott." Bemerkenswert ist, daß Schr. eine besondere Vorliebe für die Abweichungen der LXX an den Tag legt, und daß er vom dichterischen Standpunkt aus die Elihureden als notwendigen Bestandteil des Buches anspricht.

Bezeichnet Schr. das Gedicht als ein Drama, so hat es nicht an Versuchen gefehlt, *den Stoff dramatisch zu gestalten*. Leider waren mir die Arbeiten von Calcar und Glotzbach nicht zugänglich. Der besonderen Freundlichkeit van Proosdijs ist es zu danken, wenn ich wenigstens de Bruins sehr freie Nachdichtung habe einsehen können. de Br. ist bemüht, alle Teile des Buches irgendwie zu verarbeiten. Besondere Hochschätzung findet auch bei ihm der „Weise Elihu"; c. 28 wird durch die Frage, ob der Mensch ohne Macht sei, zu motivieren gesucht. Die Himmelsszenen erscheinen als Visionen eines Träumers, und den Epilog erzählt ein Nachfahr. Das Ganze erinnert in seiner Art etwas an die in früherer Zeit beliebten Dramatisierungen des Hohenliedes. Wesentlich hiervon unterschieden ist die scharf pointierte und an geistvollen Formulierungen reiche Prosadichtung von Ehrenberg, in der es ihm um die Wirklichkeit Gottes geht. Hiob ist in das Heute projiziert und kommt als Existentialist[2]) in fünf Dialogen zu Worte. Seine Gesprächspartner sind

1) Tebbes Bemerkung über die allegorische Deutung der Tierbilder durch die Dichter (S. 161) paßt nur auf Claudel.

2) So schon Marcus (S. 29): that the author of Job was the first Existentialist.

„der Mensch", das ist der Rationalist und Individualist des 19. Jahrhundert
und „der Leser", der Repräsentant der heutigen Jugend mit dem unbestech
lichen Willen zur Entschiedenheit. Sie sollen im ersten Teil (Hiobs Kamp
das erzielen, woran Hiobs Freunde gescheitert sind. Der zweite Teil (Hiob
Sache) rückt Stück um Stück in die wirkliche Entscheidung hinein. Nac
dem Abflauen der Hauptdiskussion wird als vierter Sprecher noch Elihu
Geist (4. Dialog) eingeführt, der nur „ein Ingredienz" ist, aber in der „Sc
nischen Nachbemerkung" doch überaus hoch bewertet wird. Einzelne Ab
schnitte des Hiobbuches werden zitiert, darunter auch Stücke der Gotte
reden, teils von Hiob gesprochen, teils als „die Stimme" bezeichnet. Möch
das anregende Büchlein seinen Zweck erfüllen und viele Leser dem biblische
Hiobbuche zuführen.

Der Nordwestdeutsche Rundfunk hat mehrfach ein *Hörspiel* mit dem Titel
„Hiob im Moor" gesendet. Dieses Werk aus der Feder von Mönnich behandel
das Schicksal einer Pfälzer Siedlerfamilie, die, im zweiten Weltkriege aus de
Batschka von Haus und Hof und Wohlstand vertrieben, durch die Energi
und Umsicht des Familienoberhauptes Jakob nach unendlich vielen vergeb
lichen Gängen zu Behörden und Ämtern im Familienkollektiv sich wiede
emporarbeitet. Aber wir lehnen den Titel ab, der für den Schulfunk richtiger
in „Siedler im Moor" geändert wurde. Nicht jedes Schicksal der zwölfeinhal
Millionen Vertriebener ist ein Hiobschicksal, wird es auch nicht dadurch, da
man Hiob 1 1 zitiert oder von 7 Söhnen und 3 Töchtern spricht oder da
man Jakob, dessen Charakter, vor allem nach der religiösen Seite hin, vie
zu wenig herausgearbeitet ist, mit Hiob vergleicht. Denn Hiob ist nicht de
Dulder schlechthin – das wäre die Verflachung und Veräußerlichung, vor de
wir uns hüten müssen –, sondern ist und bleibt der Typ des „frommen
Dulders. Eher könnte man auf „Albert und Angelika" von Bielen hinweisen
das wir als eine Art „umgedrehten Hiob" bezeichnen möchten. Zwei Himmel
szenen zwischen Gott und dem Schutzengel Angelika mit der Absprache, de
Schutzengel solle den gewissenlosen Kaufmann Albert, eine ziemlich dunkl
Existenz, auf den rechten Weg zurückführen, verraten eine gewisse inner
Verwandtschaft mit der Hiobgeschichte. Daß der Verfasser sich dessen ers
bewußt wurde, als wir ihn darauf hinwiesen, ist immerhin bezeichnend fü
die geringe Bekanntschaft unserer Zeit mit Hiob.

III.

Zur Gesamtkonzeption

1. Bei der Frage nach der Gesamtkonzeption des Buches kann alle di
Hiobliteratur unberücksichtigt bleiben, die den einen oder anderen Teil de
Buches als spätere Zufügung ansieht, wobei es völlig irrelevant ist, ob dies

rgänzungen einer späteren Hand oder dem Dichter selbst zugeschrieben erden. Hier geht es uns nur um solche Darstellungen, die im Hiobbuche ls Ganzem die *Durchführung eines einzigen Hauptgedankens* nachzuweisen uchen. Wie große Schwierigkeiten einer solchen Betrachtungsweise entgegenehen, zeigt sich schon in der großen Mannigfaltigkeit, mit welcher die Forchung das Verhältnis der einzelnen Teile des Buches zueinander beurteilt. Was der kleine Aufsatz von Ryckmans zur Gesamtkonzeption herausstellt, st weniger eine in sich geschlossene einheitliche Schau als vielmehr eine gerängte Inhaltsangabe im Anschluß an die Ausführungen von Dhorme (S. CXX). Wenn Booth aus dem Buche die Lehre ziehen will, daß *Missetaten er Gerechten* schwerer bestraft werden sollen als die der Bösen, weil darin ine Verletzung der dem Sittengesetz gelobten Treue liegt, so entspricht das icht dem Hauptgedanken des Buches. Die von Kroeze (Paraphr. S. 38) ertretene Meinung, daß der Dichter das *Leidensproblem als solches* von den erschiedenen Seiten her habe beleuchten wollen, läßt sich nicht in Einklang bringen mit dem sehr persönlichen Ton der Hiobreden, die eine solche rein kademische Erörterung recht unwahrscheinlich machen. Im Anschluß an Thomas von Aquino[1]) sucht Haghebaert-Ceuppens (S. 7) den übergeordneten Gedanken in der *göttlichen Providentia*. Aber dieser Begriff ist zu eng, ls daß er für das Ganze – es sei nur an den Prolog erinnert! – Geltung aben könnte. Deshalb fügt Davidson-Lanchester als weitere Absicht des Dichters hinzu, dem Menschen eine *neue Schau für das Leiden* zu geben (S. XXVIII), wie auch Szczygiel (S. 5) das Buch als Lehre dafür ansehen will, „daß der Glaube des Gerechten durch unverdientes Leiden geprüft, vertieft und verinnerlicht wird, und daß deswegen eine solche Heimsuchung weder der göttlichen Weisheit noch der Gerechtigkeit oder Liebe widerspricht". Wenn Weiser (S. 9) „das göttliche *Mysterium*, das *im Leiden des frommen Dulders* in Erscheinung tritt und sich auswirkt", als Nenner für den Inhalt des Ganzen angibt, so ist das wieder zu allgemein gehalten, als daß es befriedigen könnte.

Eine ganz andere Lösung hat Drucker versucht, wenn er, von den verschiedenen Gottesnamen[2]) ausgehend, das Buch als Drama auffassen will, als *Kampf Jahwes mit anderen Göttern*, an dessen Schluß der deus ex machina dem Irrenden die Augen für die Wahrheit, nämlich Jahwes Macht, öffnet. Der Schriftsteller, ein Jahwepriester, konzediere zwar, daß Elohim älter sei und lasse Jahwe respektvoll von ihm sprechen; aber bei seiner Absicht, die Anbeter der anderen Götter lächerlich zu machen, gehe es ihm um den Nach-

1) „Tota intentio in hoc versatur ut per probabiles rationes ostendatur, res humanas divina providentia regi. Sed quod justi sine causa affligantur, totaliter videtur subruere providentiae fundamentum".

2) Vgl. ThR 1953, S. 190.

weis, daß Jahwe der oberste Herrscher des Universums sei, der allezeit sei
Verehrer schütze und allein den Seinen in der Stunde der Not helfen kön
Es ist zuzugeben, daß mit einer solchen Auffassung alle Schwierigkeiten fall
und alle Dunkelheiten sich lösen; sogar die ominösen Abschnitte über Bel
moth und Leviathan lassen sich dann als „alte Geschichte von Jahwes Sie
über diese mythischen Ungeheuer einordnen. Aber ganz abgesehen von d
Bedenken, aus den Gottesnamen so weittragende Schlüsse zu ziehen, wi
man einer Beurteilung des Buches nicht folgen können, die dahin geht, d
wir hier nicht tiefe religiöse Wahrheiten noch philosophische Reflexion
suchen dürfen, sondern das Buch „als eine wunderschöne Mythe aus Isra
Jugendzeit, voll von poetischer Phantasie und naiven Empfindungen" (S. 7
anzusehen haben. Mit einer solchen Auffassung wird man der Bewertung d
Hiobbuches auch nicht annähernd gerecht.

Wenn Spalding im Aufbau des Buches ein „gradually" ansteigendes „cr
scendo" bis hin zur „final climax" sieht, so widerlegt er sich selbst, wenn
vom „rallentando" der Elihureden und dem „deminuendo" des Epilo
spricht (S. 294). Abzulehnen ist auch die Auffassung von Lambert, daß d
Dichter seine *Ideen durch Personen verkörpert* habe. Es stellen nach ihm da
die Frau die Versuchung; Hiob das religiös-mystische Innenleben des Dic
ters mit all seinen Höhen und Tiefen; die Freunde die Lehren, die ihm
seiner Jugend eingeprägt waren; die Streitreden den menschlichen Verstan
Urweisheit und Urverstand offenbaren sich durch die Elihureden (= göt
licher Verstand) und Gottesreden (= göttliche Weisheit) und schaffen
Hiobs Innerem eine neue Welt (S. 25). Wenn Larcher (S. 17) darauf hi
weist, daß man alle Teile unter dem Begriff „*la justice de Dieu*" zu ein
Einheit bringen könne, so stimmt das nicht zum Prolog, wie er selber ga
richtig empfindet. Wenn er betont, daß Hiobs Leiden durch den Satan *pr*
voquées sind, so ist doch andererseits nicht wegzudisputieren, daß Gott imme
hin dazu seine Zustimmung gegeben hat. Derselbe Einwand erhebt sich gege
Lamparter, der von den Satanstellen ausgehend als übergeordneten Geda
ken die offen bleibende Frage nach der Möglichkeit aufstellt, den Mensch
für Gott zu retten, oder ob Gott gezwungen ist, ihn endgültig fallen zu lass
und damit die uneingeschränkte Gewalt Satans über alles Fleisch zu best
tigen (S. 14). Hier erhebt sich sofort die Gegenfrage, ob hier ein solch
theologisches Verständnis der *satanischen Macht* – die Echtheit der Sata
stücke einmal angenommen – vorausgesetzt werden darf, zumal Satan
nicht Gott koordiniert ist, sondern zu den „Göttersöhnen" gehört und durch
aus eine Nebenfigur bleibt, auch wenn Lamparter (S. 17) erklärt, daß d
Satan mit c. 3 seinen Angriff nicht abgeblasen habe und (S. 18) auf die sat
nische Logik in der Frage nach dem „Warum" hinweist, wie auch Procksc
(S. 724) im Ergebnis des Dialogs die größte Versuchung Satans sieht.

Einen andern Weg sucht Thilo einzuschlagen, wenn er das weithin von der Forschung als Fremdkörper empfundene[1]) *Kapitel 28* als den tragenden Obergedanken herausstellt und innerhalb dieses Kapitels im besonderen den Schlußvers (28 28), in welchem nach ihm (S. 115) alle im Buche behandelten Probleme wurzeln. Aber wenn Thilo an anderer Stelle (S. 109) sagt, daß für c. 28 die Annahme am nächsten liege, der Dichter „habe es dem Schatz seiner sonstigen Spruchdichtungen entnommen, über die er zweifellos verfügt haben wird, und es gerade hier eingesetzt, weil er diesen Platz immer noch für den geeignetsten hielt", so zeigt schon diese Formulierung die Unmöglichkeit seiner Gesamtauffassung.

Auch van Proosdij überbewertet 28 28 b, wenn er hierin das Positive des Buches sieht, während er eine Theorie über den Sinn des Leidens, „wofür das Buch viel Tatsachenmaterial enthält" (S. 147), ablehnt. Als Generalthema des Ganzen stellt er die *Rechtschaffenheit Hiobs* heraus, ihr Sich-Behaupten gegenüber dem Satan und gegenüber den Freunden und die Wiederherstellung des rechten Verhältnisses zwischen dem rechtschaffenen Hiob und seinem gerechten Gott, seinem Anwalt und Richter (S. 12). Wenn der Inhalt der Elihureden in 33 2 gegeben sein soll, so kommt darüber der von ihm vertretene Gedanke des Läuterungsleidens zu kurz. Die Beziehung dieser Reden zum Dialog wird nachgewiesen an den Zitaten und aus solchen Stellen, die etwas über Gerechtigkeit enthalten[2]). Auch die Gottesreden überfordert van Pr., wenn er judiziert, daß sie nicht nur von Gottes Macht und Weisheit, sondern auch von seiner Gerechtigkeit sprechen. Denn die doch nur ganz nebenbei gemachten Bemerkungen über den Gottlosen (38 12.15) genügen nicht, um auch hier die Beziehungen zum rechtschaffenen Hiob des Prologs herzustellen. Das gleiche Bedenken gilt auch bei c. 28, wo man in der auch sonst beliebten[3]) Zusammenstellung von Jahwefurcht und „das Böse meiden" keineswegs unbedingt eine Anspielung auf Hiob 1 1 wird annehmen müssen.

2. Beachtlicher ist das Bemühen um eine Gesamtkonzeption bei Koepp, der „aus ästhetisch-literarischem Eindruck" das Buch für ein einheitliches Werk hält, in das vielleicht auch einige kleinere Partien später eingefügt oder vielleicht einzelne Überlieferungsstücke „nicht völlig eingeschmolzen" seien. Als Leitgedanken für das Ganze lehnt er das Leidensproblem oder die Auflösung der Vergeltungslehre ab; beides könne wohl den Hintergrund bilden, aber nimmermehr das Hauptthema. Um zu diesem vorzudringen, müsse man das Buch „von hinten her aufschlüsseln", da die letzte Höhe in den Gottesreden liege. So stellt K. auf Grund von 38 2 und 40 2.7 und Hiobs Widerrufen

---

1) Vgl. ThR 1953, S. 281–283.
2) 33 32 b; 34 36; 35 2–3.
3) ThR 1953, S. 283 Anm. 3.

in 40 4–5 und 42 2–6 als tragenden Gedanken den *Versuch* heraus, *Gottes Ra schluß zu verdunkeln* mit Worten ohne Erkenntnis. Der Mensch dürfe au im Unglück nicht mit Gott hadern, nicht mit ihm einen Rechtsstreit b gehren, sondern dürfe nur Eines: „vor Gott verstummen, zurücknehmen un bereuen."

K. sucht im einzelnen aufzuzeigen, wie im Dialogteile der Gedanke d „*Vorforderung Gottes*" allmählich heranwächst, während die zweite Hälfte „zu der das Buch mit Kap. 27/28 übergeht", den Versuch seiner Ausführun und sein Scheitern enthalte[1]). Was den Prolog betrifft, so muß K. zugebe daß hier das Thema „nur erst negativ" angedeutet wird. Aber darf man den aus der Bemerkung, daß Hiob „nicht mit den Lippen sündigte" (2 10) unt Hinweis auf die Aussage in 1 22 den Schluß ziehen, daß der Seelenkam schon begonnen habe? Zwar tut das auch Sietsma (S. 55), und beide könnte sich auf den Talmud[2]) berufen. Doch wird hier wohl zuviel aus dem unreflek tierten, erzählenden Inhalt herausgelesen. Ebenso muß man auch beim erste Redegang fragen, ob hier wirklich schon eine „indirekte Frage der Empörun gegen Gott" vorliege. Koepp beruft sich auf 3 21; aber diese Stelle kan nicht als Beweis dienen, da wir es hier doch nur mit einem jener Gedanke zu tun haben, wie sie im Vokabular der Klagelieder gebräuchlich sind. Richti gesehen ist, daß im Verlauf des Dialogs der Gedanke, Gott vor Gericht z fordern, immer deutlichere und konkretere Formen annimmt bis hin zu letzten Steigerung in 31 35–37. Aber warum wird dann diese Linie zerrisse indem man alles auf mehrere Tage aufteilt? Und inwiefern ruft Hiob hi „in einen Himmel, der noch leer ist"? Gilt das für c. 31, dann müßte da auch ebenso auf alle vorhergehenden Worte Hiobs an Gott (Du-Stück ausgedehnt werden. Aber K. will mit dieser Bemerkung eine Motivierun für das Auftreten Elihus, „eines Mannes aus Unbekannt", finden. Auf Grun solcher Ausführungen (33 4; 36 2–3), wie wir sie sonst über die Chokma höre sieht er in Elihu einen in die *Idealgestalt der personifizierten Weisheit* ve kleideten menschlichen Weisen, „als Idealvertretung der Weisheitsgrundlag und des gerechtesten Frommen". Aber hierbei wird nicht genügend berück sichtigt, daß sehr vieles in Elihus Worten nicht über das Niveau der Freund hinausgeht, so daß die Notwendigkeit eines „im voraus für Gott plaidierende menschlichen Anwalts" durchaus nicht so „eklatant" ist, wie K. es ansehe will (vgl. III, 4). Wenn ausdrücklich darauf hingewiesen wird, daß die späte Formel Gottes, daß Hiob ohne Erkenntnis rede, hier (34 35; 35 16) scho

1) Es ist nicht recht ersichtlich, warum Koepp in Analogie der sieben Tage de Schweigens (2 13) die ganze Dichtung auf eine Gesprächswoche aufteilt (I. Tag: c. 3 II. Tag: c. 4–14; III. Tag: c. 15–21; IV. Tag: c. 22–26; V. Tag: c. 27–31; VI. Tag c. 32–37; VII. Tag: c. 38–42).

2) Baba Bathra I vi; Goldschmidt VIII 1933, S. 62.

rweggenommen wird, so spricht das doch weit eher gegen die Ursprüng-hkeit dieser Reden als für ihre Echtheit.

Zur Rettung des Epilogs für das Gesamtbuch wird eine *doppelte Antwort ottes* angenommen. Einmal durch die beiden Gottesreden; zum andern durch las schweigende Handeln Gottes", indem nun Hiobs ganzes Glück wieder-rgestellt wird. Aber gegen die hier vorausgesetzte Zusammengehörigkeit eser beiden Antworten ergeben sich doch recht schwerwiegende Bedenken. at nach der ersten (Gottesrede) der Mensch nur zu schweigen und demütig nzunehmen, was Gott über ihn verhängt, so steht das gegensätzlich gegen e zweite Antwort (Epilog). Denn dann ist Hiob ja im Recht und erlangt urch seine Restitution ja gerade das, was er so leidenschaftlich im Dialoge on Gott gefordert: den äußerlichen und sichtbaren Beweis seiner Schuld-sigkeit und Rechtschaffenheit. Daß Gott hier „handelt, wie es seiner Maje-ät geziemt", würde doch nur zutreffen, wenn man den Epilog mit dem rolog zusammennimmt; es erscheint aber ganz unmöglich, den Epilog als chlußpunkt der vorangegangenen Hiobreden und als Antwort Gottes auf ie aufzufassen. So ergeben sich gegen diese Auffassung ernste Bedenken. uch Fichtner (S. 78) erhebt gegen sie seine Einwände; nicht zuletzt, daß ei einer solchen „Aufschlüsselung von hinten" – bei Unterstellung der Echt-eit aller Teile des Buches – ein so wichtiges Datum wie 42 7–8 nicht hätte bersehen werden sollen. Koepps Feststellung, daß Hiob „zum Gottesknecht m Sinne des mit Vollmacht für die Sünder fürbittenden Märtyrers und Dul-lers" von Gott eingesetzt sei, beruht zwar auf dieser Stelle, geht aber an er Tatsache vorüber, daß sie im Text als Gottesrede erscheint. So dürfte uch dieser Versuch, alle Teile des Buches unter einen Hauptgedanken zu tellen und das Ganze als ein von Gott geordnetes und verhängtes Prüfungs-nd Erziehungsleiden zu erklären, nicht überzeugen. Das schließt aber nicht us, daß K. uns in diesem Aufsatz über die Bedeutung des Buches für den hristen viel Wertvolles zu sagen hat.

3. In seinem sehr persönlichen und an scharfen Akzentuierungen reichen Buch „Antwort auf Hiob" sucht Jung zu verstehen, „warum oder wozu Hiob verwundet wurde und welche Folgen aus diesem Geschehnis für Jahwe sowohl wie für den Menschen erwachsen sind" (S. 15). Auch hier liegt wie bei Koepp der Nachdruck auf der Frage, wer den Ratschluß mit Reden ohne Einsicht verdunkele; aber die hier gegebene Antwort lautet wesentlich anders. Ziem-lich allgemein versteht die Forschung unter dem „Ratschluß" die göttliche Vernunft, die in der Welt und im Leben des Menschen waltet[1]), und bezieht die mangelnde „Einsicht" darauf, daß Hiob durch seine Worte sein Unver-

1) Anders Szczygiel (S. 206), der darin eine Anspielung auf I 12 und 2 6 sehen will.

mögen gezeigt habe, diese göttliche Vernunft zu verstehen – ein Gedank
der guter ATlicher Anschauung entspricht[1]). Im Gegensatz dazu beto
Jung, daß von einem „Ratschluß" im Buche Hiob überhaupt nicht die Re
sei, und vertritt die Meinung, daß Hiob nicht „ohne Einsicht" gesproch
habe. Wenn hier einer etwas „verdunkelt" habe, dann sei es nicht Hio
sondern Gott gewesen. Und wollte man Hiob etwas zum Vorwurf mache
dann höchstens seinen Optimismus, mit dem er glaubte, an eine göttlic
Gerechtigkeit appellieren zu können. Das Dunkle bestehe in Gottes Verei
barung mit dem Satan, das heißt: in *Gottes Zweifelsgedanken an Hiobs Tre*
und Standhaftigkeit, obwohl Gott durch seine Allwissenheit eigentlich keine
Zweifel haben könnte. Es bestehe weiterhin in den Gottesreden, die 71 Ver
lang nur den einen Zweck verfolgen, seine Macht und Gewalt dem Mensch
vorzuführen, obwohl diese göttliche Allmacht von Hiob niemals in Fra
gestellt worden ist. Hatte Hiob früher in seiner Naivität einen gerechte
Richter und wohlwollenden Herrscher ersehnt und „vielleicht sogar vo
einem ‚lieben Gott' geträumt" (S. 38), so erfährt er jetzt Gottes Wirklichke
und muß erkennen, daß Gott Macht ist, nur Macht, brutale, hemmungslo
Macht, an kein moralisches Prinzip gebunden. Hiob habe klar erkannt, da
Gott sich in Widerspruch mit sich selbst befinde; darum kann er auch Go
als Helfer und als Anwalt gegen Gott anrufen (S. 18). Aber, so fragen wi
steht dieses Anrufen nicht im Widerspruch zu J.'s Meinung, daß man z
einem solchen Gott kein Vertrauen haben könne? Und wie bei Koepp weise
wir auch hier auf die „Du-Stücke" hin, die doch auch – nicht nur 19 25
Äußerungen des Vertrauens sind, wie auch die Art des Widerrufs für uns ein
Vertrauenskundgebung ist, hervorgerufen schon allein durch die Tatsache de
Theophanie.

Aber bei Jung wird Hiobs Unterwerfung anders gedeutet. Hiob habe di
Antinomie Gottes erkannt und erfahren, daß es um alles andere als um sei
Recht gehe. Aus klarer Erkenntnis dieser Situation unterwerfe er sich au
einem doppelten Grunde. Einmal aus *Angst* vor der ihm gegenübertretende
Nur-Macht in den Gottesreden mit ihrer ganzen ironischen Brutalität; zur
andern aus *Klugheit des Nachgebens:* „Die therapeutische Maßnahme de
widerstandslosen Akzeptierens hat sich wieder einmal bewährt" (S. 39). S
erscheint „der Sieg des Unterlegenen und Vergewaltigten einleuchtend: Hio
stand moralisch höher als Jahwe" (S. 70); er ist der Überlegene. „Jeder, de
es wagt, kann sehen, wie er unwissentlich erhöht, indem er ihn in den Stau
erniedrigt. Damit spricht er sich selber das Urteil und gibt dem Mensche
jene Genugtuung, die wir im Buche Hiob immer so schmerzlich vermissen
(S. 42). In sehr eindrucksvollen Ausführungen werden von diesem beson

1) Vgl. 21 22; Ps 73 16; 139 6; 131 1; Sir 3 21–22; vgl. auch Hölscher S. 93.

cen, außerkonfessionellen Standpunkte aus die Linien für das Wechselchältnis „Gott und Mensch" über Hesekiel, Daniel, Henoch bis zur Apolypse weitergezogen.

Hier wird auf eine rationale Weise versucht, das Verhältnis „Gott und nsch" zu klären. Aber die hier gegebene Auffassung des Hiob- und Gottesdes entspricht nicht dem vorhandenen Tatbestande. Der Grundfehler ist, ß J. alle Teile des Buches auf einer Fläche sieht und sie als organische nheit werten will, woraus sich ganz fraglos große Schwierigkeiten und idersprüche ergeben. Bedeutsam bleibt vor allem aber J.'s Feststellung, ß es neben der Wirklichkeit Gottes, auf die allerdings von ihm hier ebensonig eingegangen wird wie in seinen anderen Schriften, ein Bild Gottes ot, das der Mensch sich macht und mit dem er sich auseinandersetzt. Das deutet aber letztlich, wie Haendler in seinem verdienstlichen kritischen eferat über das Werk J.'s ausführt, daß bei J. „doch nur das Ringen des enschen um sein Gottesbild als einer Projektion, letztlich das Ringen des enschen um Selbstverständnis und Seinsverständnis zum Ausdruck kommt". ber damit trifft man nicht den Kern; denn bei Hiob „geht es gerade um e Befreiung von einer ‚Entsprechung' zwischen Gott und Mensch, die den enschen letztlich im Kreislauf des Immanenten festhält, um die erschütterte nd erschütternde Begegnung mit dem wirklichen Gott, dessen ‚Heiligkeit' lmählich immer tiefer erkannt wird"[1]).

4. Wesentlich anders ist die Auffassung von Hertzberg, dem es vornehmch und entscheidend auf die theologische Frage ankommt. Das heißt aber icht, daß H. die literarkritischen Probleme, auch wenn er ihnen nur eine weitrangige Bedeutung zuerkennt, vernachlässigt wissen will. Auch er ist it dieser Problematik wohl vertraut, betont den abrupten übergangslosen insatz von c. 3 und setzt seine Fragezeichen, besonders zu c. 28 und den lihureden, wobei er nachdrücklich auf ihre abweichende Form hinweist. ber wenn diese Stücke später zugefügt sein sollten, so kann das nicht auf inem Zufall beruhen, sondern muß seinen Grund haben. Der sie hinzufügte, nuß sich dabei etwas gedacht haben, muß dabei eine *besondere theologische bsicht* verfolgt haben. Um diese Absicht geht es H.; um das, was man bislang n der ATlichen Forschung noch nicht genügend wertete, um *die letzte Form er Überlieferung*, die sogenannte Endredaktion. Als Ausgangspunkt dient ler theologische Grundsatz der Chokma von der Gerechtigkeit Gottes, die is in die Einzelheiten des menschlichen Lebens hineinreicht. Dieses Grundgesetz muß zu zwei schweren Problemen führen. Denn einmal ist für die Gestaltung des Lebensschicksals dann ausschließlich und allein der Mensch ‚zuständig" und entscheidend, wobei Gott auf Grund seiner Gerechtigkeit

1) Haendler, Sp. 214 (gekürzt).

eben nur eine Bestätigung des menschlichen Handelns gibt, gleichsam e Quittung für sein richtiges oder falsches Verhalten. Daraus folgt zum ande die weit ernstere Tatsache, daß der Mensch bei einer solchen rationalen Au fassung seines Daseins mit einem Einbruch des Irrationalen in sein Leb nichts anzufangen weiß, sondern sich in seiner ganzen Existenz bedroht füh Die Prosa-Erzählung berichtet von solch einem Einbruch, der aber nur Ausnahmefall von der Regel angesehen wird. Hiobs Klage ist der Prote gegen das Auseinanderbrechen der bisher für ihn geltenden Weltanschauu und damit zugleich eine Verteidigung seiner Rechtschaffenheit. So geht um den ,,*autonomen Menschen*" (S. 9), der sich selber so wichtig nimmt, d er – und nicht Gott – im Mittelpunkt seines Lebens steht, und der sich nu auch und gerade Gott gegenüber, zu behaupten sucht. Die eigene Rech schaffenheit ist der Maßstab, mit dem er Gottes Handeln nicht nur in seine besonderen Falle, sondern ganz allgemein beurteilt; mit dem Ergebnis, d nach seiner Meinung Gottes Güte und Gerechtigkeit hinter seiner Mac stark zurücktreten. Die Freunde sprechen von ihrer Weisheit her sehr ve nünftige Worte, aber sie ,,binden Gott an ein unpersönliches Prinzip, stände ein Gesetz noch über ihm" (Paulsen S. 28). Das Buch als Ganz verurteilt sie, wie aus Elihus Zorn und aus 42 7 deutlich wird; besonders ab aus c. 28, das mit seiner Bankerotterklärung menschlicher Weisheit unter ih Reden den Schlußstrich zieht.

In den großen Monologen (c. 29–31) will Hertzberg keinen Abschlu sondern eher einen Anfang[1]) sehen. Aber abgesehen von der besonder literarischen Form bringen diese Stücke doch Gedanken, die vorher sch mehr als einmal angeklungen sind; auch liegen die herausfordernden Schlu worte neben ihrer besonderen Steigerung und Zuspitzung gleichfalls in d Linie des bereits Gesagten. Hier wird eine *Lösung verlangt*. Daß sie nic in der ,,Lösungslosigkeit" bestehen kann, zeigt sich daran, daß der Verfass (Endredaktor) das Buch mit 42 7–17 schließt. Aber er hatte wohl selber d Empfinden, daß dieser Abschluß nur eine sehr unvollkommene Lösung se sonst würde das Buch nicht noch die Elihu- und Gottesreden enthalte Unbeschadet aller kritischen Einwände geht es um die Frage nach dem Be trage, den die *Elihureden* zum Ganzen leisten[2]). Wenn H. hier einen beso deren *seelsorgerlichen Dienst* an Hiob finden will, so bleibt doch nun einm Elihu der Jugendliche, der sich schwerlich auf große Lebenserfahrung wi berufen können, und ist für uns ,,der hochtrabend-geschwollen Kanzelnde aber nimmermehr der ,,aus dem Pathos des Beauftragten seelsorgerlich Ha delnde" (Formulierungen von H.). Ebensowenig glücklich erscheint uns d

1) Aufbau S. 242; vgl. hierzu auch Koepp; van Royen.
2) Vgl. ThR 1953, S. 260.

Bezeichnung Elihus als „*Anwalt Gottes*“ (H., Aufbau S. 250). Wenn Ehrenberg (S. 67) diese Formulierung als „die Entdeckung Elihus“ rühmt[1]), so ist gegen diese Funktion als Anwalt doch einzuwenden, daß einiges aus diesen Reden, vor allem die Fragen in 37 15–20, gut und gerne in den Gottesreden stehen könnten, wie auch manches andere sich nicht über das Niveau der Freundesreden erhebt. Auch ist es theologisch kein befriedigender Gedanke, daß Gott einen Anwalt nötig hat, und noch dazu einen solchen wie Elihu. Außerdem trägt die reichlich wirre Gedankenführung der letzten Elihurede nur zu deutlich die Spuren der Überarbeitung einer ursprünglich kürzeren Überleitung, die von Hiobs Herausforderung (31 35–37) zur Theophanie hinüberführte[2]). Für den Gesamtaufbau des Buches bereitet c. 37, dessen letzte Worte wie ein Schluß anmuten, jetzt den Übergang zu den *Gottesreden*, deren erste in 21 Abschnitten die ganze Schöpfung als ein Gefüge von Weisheit und Unergründlichkeit darstellt, während die zweite Rede Gottes Majestät zum Ausdruck bringt. Hiob muß Gottes Überlegenheit anerkennen (erste Hiobantwort). Das tut er zwar auch in der zweiten Antwort; aber hier beugt er sich demütig unter diese göttliche Majestät und bereut. Aber wir müssen uns im Blick auf 42 5 fragen: geschieht das nicht aus einem ganz anderen Motiv? Wenn „die *Lösung der Hiobfrage* nicht letzten Endes darin liegt, daß ihm etwas plausibel gemacht wird, sondern in der persönlichen Begegnung mit Gott“ (Hertzberg, Aufbau S. 254), so stimmen wir dem durchaus zu. Nur sind wir der Meinung, daß es dazu gar nicht erst der Gottesreden bedurft hätte, da die Theophanie an sich schon allein eine mehr als ausreichende Antwort auf Hiobs Verlangen ist (vgl. V, 2). In 42 7–9 ist dann „eine Art *Nachtrag*“, der die Verbindung zum Schluß der Prosaerzählung herstellt. – Was H. mit zum Teil recht feinen und tiefen Bemerkungen zum Aufbau des Buches sagt, ist sehr verdienstlich[3]). Auch ist es sehr nützlich, das Ganze einmal unter diesem „nachgeschichtlichen“ Gesichtspunkt zu betrachten. Nur müssen wir uns darüber klar sein, daß es um die Meinung und Gedanken des Endredaktors geht; die Intention des Originaldichters jedenfalls ist es nicht.

---

1) Ehrenberg Seite 45: „Hiob zu Elihu: Den „Theologen“ heiße ich dich. Ein heutiger Theologieprofessor, ein weißes Schaf unter lauter schwarzen, nannte dich den „Anwalt Gottes“. Fast niemand hat sonst auch nur eine Ahnung von dir. Den meisten bist du ein textkritischer Einbrecher. Elihu zu Hiob: Eine neue Kategorie: textkritischer Einbrecher! Aber „Anwalt Gottes“, das gefällt mir; ja, das schmeichelt mir; das macht manches wieder gut.“

2) Vgl. ThR 1953, S. 271.

3) Vgl. besonders seine von 15 16 abweichende Auffassung von 34 7: „gäb's wohl einen Mann, der Hiob gliche, der Höhnung wie Wasser trinken muß“ (S. 138–139).

IV.

Zum theologischen Problem

1. Der Leser wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß keine dieser Versuche, die verschiedenen Teile des Buches unter einen einzige großen Hauptgedanken zu einer Einheit zusammenzufassen, zu einer über zeugenden und befriedigenden Lösung führt. Die einzelnen Stücke stehe viel zu sehr neben- und gegeneinander, als daß man sie auf einen Genera nenner bringen könnte. Mit Recht hat Hempel (Problem S. 641) vor de Gefahr der Schematisierung gewarnt, die von vornherein nur *ein* Proble und *eine* Lösung in dem Buche finden will und daher den Text vergewaltig Mag Miskotte (S. 6) auch nachdrücklich betonen, daß der Ausleger „di Schrift" und „nicht die Fragmente altisraelitischer Literatur" zu dolme schen habe, so wird man bei der Unterschiedlichkeit der einzelnen Teile de Buches gar nicht umhin können, die Erkenntnisse der Literarkritik auch fü die religiöse Bewertung fruchtbar zu machen, wenn anders man dem Tex überhaupt gerecht werden will. Auch die Arbeiten, welche den Prosarahme oder die Elihureden unberücksichtigt lassen, zeigen nur zu deutlich, wie we auch hier noch die Meinungen über den Sinn des eigentlichen Werkes aus einandergehen. Wir hatten schon früher diese Schwierigkeit angedeutet[1]) un darauf hingewiesen, wie entscheidend es bei der Bewertung darauf ankomm wo man den Schwerpunkt des Buches zu finden meint.

Wenn Vischer (S. 387)[2]) als das eigentliche Thema des Buches die „*Eh Gottes*" herausstellt, „der für Hiob sein Ehrenwort einlegt, weil es an diese einen Punkte um das Ganze geht", so basiert diese Ansicht auf dem *Prolo* Sehr bezeichnend dafür ist V.s Feststellung (S. 388), daß das Buch bei 1 oder 2 11 schließen könnte. Gewiß wird Gott dadurch verherrlicht, daß Hio nicht mit den Lippen sündigt, sondern sich im Leiden bewährt[3]). Und da ist gleichbedeutend mit der Frage nach der selbstlosen[4]), „nicht auf irdische Wohlergehen abzielenden" (Procksch S. 723) Frömmigkeit, die bei dem G wicht, das auf Satans Frage (1 9) gelegt ist, keineswegs mit König als Nebe gedanke abgetan werden darf. Daß die *Frau* aus dem Gefühl heraus, da Hiob am Tode seiner Kinder schuld sei, in seinen Unschuldsbeteuerunge Sünde und Heuchelei sehe (Mitchell S. 74 f.), ist eine Vermutung, die ein Nachprüfung durch unsere Textvorlage nicht standhält. Ebenso bedenklic wie der kleine Passus über die Frau[5]) ist die nur in den zwei Himmelsszene

1) ThR 1953, S. 309.

2) Vgl. auch Miskotte S. 82; Weiser S. 11.

3) 1 20–21; 2 3; 2 10 b.

4) Spiegel S. 333; Lamparter S. 125; vgl. auch Vischer.

5) Vgl. ThR 1953, S. 198.

auftretende *Satansgestalt*, auf deren Fragwürdigkeit wir bereits früher[1]) hingewiesen haben. Mit Recht findet Duesberg (S. 59) es als ungeheuerlich, daß Gott und Satan miteinander diskutieren und sich gegenseitig mißtrauen. Besonders auffallend ist uns neben den früher aufgeführten Gründen, daß, während Satan sonst Gott mit „Du" anredet, er in seiner Frage (1 9) statt „dich fürchtet"[2]) die Wendung „Gott fürchtet" gebraucht. Die Satanstücke, die wohl als eine spätere tendenziöse Erweiterung zu gelten haben, geben auf die Frage nach dem unverschuldeten Leiden bereits eine Antwort. Wenn Szczygiel (S. 8) eine solche für notwendig hält, um den Leser vor Verirrung und Verwirrung zu bewahren, so steht dem nicht nur entgegen, daß eine solche Vorwegnahme einer Lösung das Gedicht um seine Wirkung bringt, sondern auch, daß diese Lösung gar nicht den Intentionen des Dichters entspricht, da er sie nirgends, nicht einmal in den Gottesreden, weiter verwertet. Diese Stücke werden die Zufügung sein Eines, dem es unerträglich war, daß ein Frommer von Gott mit so harten Schicksalsschlägen heimgesucht werden könnte; sie geben der Prosageschichte erst einen „besonderen Dreh" (Jastrow S. 56), individualisieren sie und machen aus ihr eine Problemerzählung.

Die *ursprüngliche Hiobgeschichte* wird viel schlichter und einfacher gewesen sein; eine erbauliche Geschichte, die „unterhalten und rühren" (Lods, Rech. S. 522) und dem Frommen zeigen wollte, wie man sich im Unglück zu bewähren habe. Sie brachte auch keine Gedanken über den Ursprung des Leidens, das der Erzähler einfach „als etwas Gegebenes" (Hölscher, Problem S. 11) hinnimmt. Es erscheint auch durchaus zweifelhaft, ob diese Erzählung darüber belehren wollte, daß es unverschuldetes Leid gibt (Oesterley-Robinson); ganz abzulehnen aber, weil lediglich aus den Satanstücken abgeleitet, erscheint uns, daß der Prolog darauf hinweisen sollte, daß es schlechte Mächte gebe, denen Gott es erlaube, auch die frömmsten Menschen zu beunruhigen, und daß man unterscheiden müsse zwischen Leiden, die Gott wolle, und solchen, die er zulasse (Lods, Introd. S. 684). Das alles sind Reflexionen, welche der Originalerzählung sicherlich ganz fern gelegen haben. Wenn sie überhaupt eine Lehre hat geben wollen, dann höchstens die, daß wir wie das Gute so auch das Böse in Gottergebenheit hinzunehmen haben (2 10).

„Hiob, Hiob, Hiob, sagtest du wirklich nichts anderes als die schönen Worte: ‚Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen; der Name des Herrn sei gelobt'? Sagtest du kein Wort mehr? Als die ganze Existenz über dir zusammenstürzte und wie Scherben um dich herumlag, hattest du da gleich die übermenschliche Fassung, hattest du da gleich die Erklärung der

1) ThR 1953, S. 196–197.

2) Vgl. Ps 31 20; 60 6; 119 38.63.79; 130 4; vgl. auch Ps 61 6; 86 11.

Liebe, den Freimut der Zuversicht des Glaubens?" Diese skeptischen Frage
Kierkegaards[1]) zur Prosageschichte erscheinen menschlich nur zu verständ
lich, werden aber dem Charakter solcher Volkserzählungen nicht gerecht, di
nichts anderes wollen als das Idealbild rechter Frömmigkeit zeichnen. Ei
Verkennen solcher Geschichten ist es auch, wenn Procksch (S. 724) am *Ep*
log, der – unbeschadet seiner literarischen Abgrenzung – den notwendige
äußeren Ausgleich bringt, bemängelt, daß der Gedanke des Wieder-ins-Glück
Kommens doch zu dürftig sei und sich außerdem im Leben keineswegs be
währe. Es wird hierbei übersehen, daß es sich in der Rahmenerzählung un
eine einfache Geschichte handelt, die nicht verallgemeinert werden darf, wen
sie auch der Allgemeinheit etwas Bestimmtes zu sagen hat. Das happy ending
daß auf die bestandene Bewährung die Belohnung folgt, ist eine Lösung
welche dem Herzen des Frommen Genüge tut (vgl. Cruveilhier). Wen
Hempel (Problem S. 646) in seinem ausgezeichneten Aufsatz im besondere
auf den Ausdruck 'ebed hinweist, der wie nabi' Recht und Kraft wirksame
Fürbitte hat, so ist das ein sehr feiner Gedanke; aber da der Ausdruck nu
in den Satanstücken und der Schlußüberleitung vorkommt, wird er de
ursprünglichen Erzählung fremd sein.

2. Das Schwergewicht des Ganzen kann nun und nimmer bei der Rahmen
erzählung liegen, sondern ist bei dem *Gedicht* (c. 3–31) zu suchen, das ane
kanntermaßen den Kern des Buches, „sein logisches und literarisches Herz
(Irwin, Elihureden S. 37), bildet. Aber auch unter dieser Voraussetzun
gehen die Auffassungen über das Hauptthema weit auseinander. Wie scho
Nicolaus von Lyra sieht auch heute eine Reihe von Gelehrten das Haup
anliegen des Gedichtes rein negativ; lediglich in der *Auseinandersetzung m*
der herrschenden individuellen *Vergeltungslehre*, nach welcher alles Leiden a
Strafe für begangene Sünde aufzufassen ist[2]). Der Dichter verwendet „groß
theoretische und praktische Kraft" (Cruveilhier) darauf, diese traditionell
Anschauung zu erschüttern und zu bekämpfen, indem er zeigt, daß es Men
schen gebe, die ohne eigenes Verschulden von Gott geschlagen werden. Wir
durch die erschütternden Äußerungen des Dulders erst das Mitgefühl in de
Zuschauern dieser Tragödie wachgerufen, dann werde auch das herrschend
Urteil über die Sünde als Ursache der Leiden in der Masse erschüttert (vg
Hackmann S. 29). Von hier aus formulieren viele Forscher[3]) das Thema a

1) Die Wiederholung. Band III der Gesammelten Werke.

2) Duesberg S. 58; Fullerton S. 133; Hölscher S. 16; Jastrow S. 152; Junk
S. 17; Rankin S. 90; H. W. Robinson S. 16.

3) Bigot S. 1462; Bückers S. 272; Feinberg S. 407; Larcher S. 16; Lod
Rech. S. 533; Macdonald S. 183; Paulus S. 35; Robin S. 707; Spiegel S. 33
Szczygiel S. 5. Baarslag (S. 108) sucht, schwerlich mit Recht, den Kernpunk
von Hiobs Problem in 21 7–15.

as unverdiente Leiden des Gerechten und fragen nach seinem Ursprung (Bovey S. 353), seinem Grund[1]) und seinem Sinn[2]). Aber dieses „Lied vom Lebensleid" (Baarslag S. 128) will nicht vom leidenden Menschen überhaupt (so Volz S. 16) handeln oder das ganze Problem des Leidens lösen (Driver-Gray S. LI). Es geht nicht um eine allgemeine theoretische Erörterung, sondern um ihre individualistische Zuspitzung (Gunkel Sp. 1925), um einen sehr konkreten Sonderfall[3]), um einen „Ausnahmefall allererster Ordnung" (Schröder S. 31), um das besondere Leid eines Menschen im Lichte seines reinen Gewissens und seines Lebens[4]). Doch läßt sich hier der Gedanke vom unschuldigen Leiden und das dadurch verursachte Ringen um den lebendigen Gott an Tiefe nicht mit Jes 53 vergleichen. Auch macht die ganze Gestaltung des Dialogs es sehr zweifelhaft, ob der Dichter (so Hanson S. 18) damit eine besondere Botschaft an das Volk ausrichten wollte oder gar (so Macdonald S. 25; Stier S. 230) für das ganze Leid der Welt habe sprechen wollen.

Als zweiter Hauptgedanke, der mit dem ersten logisch eng zusammengehört, ist nicht sowohl die Geduld eines leidenden Menschen in der Erprobung (so Hanson S. 15) herauszustellen, sondern der *Gegensatz zwischen göttlicher Gerechtigkeit und menschlicher Erfahrung*[5]), die uns lehrt, daß Gottes Handeln keineswegs immer mit einer gerechten Vergeltung im Einklang steht (Lindblom, Vedergälln. S. 224). Wie läßt sich der Glaube an einen gerechten Gott mit der Ungerechtigkeit in der Welt und dem Leiden seiner besten Diener vereinen? Gottes Gerechtigkeit ist durch die Revolte des leidenden und hilflosen Menschen gegen einen unbarmherzigen und allmächtigen Gott in Frage gestellt[6]). Daß der Dichter sie verteidigen (so Lindblom, Comp. S. 93) und zugleich dem leidenden Gerechten in seiner Not seelsorgerliche Hilfe leisten will, erscheint recht fraglich; dann hätte er gewiß ausführlicher darüber gehandelt und vor allem Hiobs gegenteilige Meinung nicht in dieser Schärfe herausgearbeitet. Von hier aus erscheint es fraglich, ob man, wie eine Anzahl Gelehrter es tut[7]), diesen Gedanken der *Theodizee* zum alleinigen

1) Dimmler S. 12; Knieschke S. 79; vgl. Davis S. 131; McKechnie S. 15; Kelly S. 15; König S. 477; Schmidt, Gott und Leid S. 34.

2) Weber S. 18; vgl. auch Schmidt.

3) Koepp Sp. 389; Larcher S. 16; Peters S. 32*–33*.

4) Rankin S. 151. Anders Vischer (S. 387), der im Leiden nur das Mittel der Entscheidung sieht.

5) Fullerton S. 133; Junker S. 5; Kissane S. XVII; Lods, Introd. S. 669; Lindblom, Comp. S. 30. 93; Th. H. Robinson S. 25; Reichert S. XIX; Schubert S. 1; Pfeiffer S. 692: Gottes Gerechtigkeit im menschlichen Schicksal oder die Natur Gottes; Slater (S. 20): Gottes Charakter; Kraeling: Wege Gottes.

6) Stevenson S. 45; Vischer S. 407; vgl. auch Driver-Gray S. LI.

7) Ceuppens S. 32; Devine S. 18; Procksch S. 739; Sellin-Rost S. 160; Slater S. 31; „the classic treatment of the Theodicy-Problem" (Kraeling S. 251).

Thema erheben darf. Wenn Lamparter sie ebenso wie das unverschuldete Leiden als Hauptgedanken ablehnt mit der Begründung, dann könnte die Geschichte bei c. 19 aufhören[1]), so ließe sich ihm mit gleichem Recht c. 3 oder 42 5–6 entgegenhalten. Und wenn Weiser (S. 9) als Thema die Frage nach dem Sinn des Leidens, der Theodizee oder der Auseinandersetzung mit dem Vergeltungsglauben ablehnt (wenn er auch zugibt, daß diese Fragen alle berührt werden), weil es sich „um die letzten Fragen der gesamten menschlichen Existenz" handele[2]), so unterscheidet sich seine Formulierung nur graduell von der üblichen, da diese „Lebens- und Glaubenskrise" doch durch das „unverstandene Leid" herbeigeführt ist.

3. Die Ausleger des Buches haben viel Mühe und Sorgfalt darauf verwandt, in großer Ausführlichkeit die *Gedankenentwickelung* in dem „breit ausgesponnenen" (Hempel, Lit. S. 177) Dialog im einzelnen aufzuzeigen. Aber einem solchen Unternehmen stehen große Schwierigkeiten entgegen insofern als Reden und Gegenreden inhaltlich keineswegs immer aufeinander Bezug nehmen. Außerdem erschweren die mancherlei Wiederholungen und die fehlende Straffheit den Nachweis einer fortschreitenden Gedankenführung, wenn aufs Große und Ganze gesehen eine solche auch vorhanden ist. Auch wird der Gedankenfortschritt durch die eingestreuten lyrischen Stücke hymnischer und besonders klageliedartigen Charakters mehrfach verschleiert und gehemmt. Und nicht zuletzt spielt noch die literarkritische Frage nach dem Umfang des Dialogs[3]) für das theologische Verständnis eine bedeutsame Rolle. Immerhin ist soviel deutlich, daß der Dichter aus der Klage (c. 3) das Gespräch entwickelt, das zunächst trösten und aufrichten will. Aber nur zu bald nimmt es den Charakter einer theologischen Debatte an, in welcher der Gegensatz zwischen Hiob und seinen Freunden zum Durchbruch kommt. Beide Gesprächspartner stehen auf dem Boden der individuellen Vergeltungslehre, die seit Jeremia und Hesekiel mehr und mehr die nationale ablöste und zur allgemeinen Glaubensanschauung wurde. Beide Parteien nehmen Gottes Gerechtigkeit, die das Zentraldogma der Chokma bildet[4]), zum Ausgangspunkt und haben im Grunde die gleiche Theorie über das Leiden. Aber während die Freunde daraus den Schluß auf eine besondere Schuld Hiobs ziehen, bleibt Hiob von seiner Schuldlosigkeit überzeugt; und da er von dieser für ihn feststehenden Tatsache her keinen gerechten Grund für sein Leiden finden kann, folgert er auf Gottes Ungerechtigkeit[5]). Erscheint *der zweite*

---

1) S. 124 f.; vgl. auch Vischer S. 398.
2) Ähnlich auch Baab (S. 338), der das Hauptproblem in 23 3 sieht.
3) Vgl. ThR 1953, S. 276–293.
4) Vgl. Fichtner, Weisheit S. 106.
5) Driver-Gray S. LV; Devine S. 115; van Royen S. 59.

Redegang zunächst wie eine Wiederholung des ersten, so bekommen die Reden hier jedoch einen anderen Akzent (vgl. Sietsma S. 44) durch ihre größere Leidenschaftlichkeit. Die Freunde vertreten die gleichen Hauptgedanken wie vorher, nur in massiverer und bewußterer Form, indem sie nunmehr deutlich von einer Schuld Hiobs überzeugt sind, während andererseits Hiobs Vertrauen zu seiner Unschuld sich festigt und versteift. Aber wenn auch c. 19 als Klimax dieses Zyklus anerkannt ist[1]), so erscheint es uns doch fraglich, ob mit 19 25–27, „diesem triumphierenden Sieg des Glaubens“[2]), das persönliche Problem Hiobs zu Ende ist[3]). Mit Recht fragt Bleeker (S. 153), warum dann noch so viele andere Kapitel folgen. Man wird der seelischen Haltung Hiobs nicht gerecht, wenn man mit Nowell-Rostron (S. 122) davon spricht, daß Hiob nun eine Quelle innerer Ruhe gefunden habe (vgl. auch V, 1). Es bleibt das „mühsame und gequälte Ringen mit dem Leiden“ (Hempel, Problem S. 674) bis hinein in den großen Schlußmonolog, so daß man mit Hempel hier vielleicht mit der Möglichkeit eines Nachlassens der dichterischen Gestaltungskraft zu rechnen haben mag oder mit späteren Textschicksalen. Daß solche vorliegen, wird besonders deutlich beim *dritten Redegang*, der nur als Torso überliefert ist, so daß man schwerlich die ursprüngliche Intention des Dichters wird feststellen können. Wurde schon vorher (21 7–14) das Problem des besonderen Einzelfalls vom Dichter dadurch verallgemeinert und erweitert, daß „neben das unbegreifliche Leiden des Frommen das ebenso unbegreifliche Glück des Gottlosen“ (van Royen S. 42) gestellt wurde, so ist diese neue, breitere Plattform in der Diskussion des dritten Redegangs, vor allem in dem von der Forschung beargwöhnten c. 24, beibehalten. Aber wenn es nach Lamparter (S. 150) jetzt „in ungeheurer Frontverbreiterung um den Weltlauf, um die Weltregierung Gottes im ganzen und allgemeinen geht“, so wird hierbei übersehen, daß „das private Einzelschicksal“ immer wieder zum Durchbruch kommt. Die Freunde bringen keine neuen Argumente; sie sind mit ihrer Weisheit am Ende und sehen nur den einen Weg, daß der Dulder seine Sünden eingestehe und vor Gott bereue, während Hiob hartnäckig aufs neue an Gott appelliert (23 3–7; 31 35–37).

4. Das ganze Gespräch mit den *Freunden* verläuft ergebnislos und kann auch gar nicht anders verlaufen, da sie Hiob nicht verstehen. Denn Hiob lebt in einer anderen Gedanken- und Gefühlswelt, in welche die Freunde ihm nicht folgen können[4]). So müssen alle seine Unschuldsbeteuerungen,

1) „The summit of Job's desire“ Stevenson S. 50; vgl. Peake S. 83.

2) West S. 362; vgl. Fichtner S. 86.

3) West S. 362; Weber S. 108; Stamm S. 52.

4) McFadyen S. 154; vgl. auch Vischer S. 396 und die von Stier (S. 251) über den „status rerum“ aufgestellten Antithesen: Die Drei: Hiob; die Bewahrten: der Bewährte; die Sicheren: der Erschütterte; die Unanfechtbaren: der Angefochtene;

sein wiederholter Appell an Gott, seine mannigfachen Verzweiflungsausbrüche nur dazu führen, die Kluft immer größer zu machen und in den Freunden die Überzeugung seiner heimlichen Schuld zu bestätigen. Diese Schuld muß existieren; denn „wer ging schuldlos zugrunde, und wo kommen Redliche um?“ (4 7). Dieses Eliphaswort spiegelt ihre Grundanschauung[1]). Sie geben zwar ausdrücklich Hiobs Gerechtigkeit zu (4 6), sind aber überzeugt, daß er unwissentlich gesündigt haben müsse, da vor Gott kein Mensch rein ist[2]). Mit diesem Betonen der allgemeinen Sündhaftigkeit wollen sie Hiob zur Besinnung bringen. „Sünde tun“ und „gerecht sein“ schließen sich in ihrer Anschauung nicht aus, da nur der Gerechte, aber nicht der Gottlose, bereuen kann. Darum soll Hiob sich zu Gott wenden und bereuen (11 13; 22 21). Niemand kann diese höchste Macht, der gegenüber die Frage nach „recht und unrecht“ irrelevant ist, zur Rechenschaft ziehen; für den Menschen gibt es nur Unterwerfung (5 8; 11 13). Das sind die theologisch unkomplizierten Gedankengänge der Freunde. Aber damit erreichen sie nichts. Anstatt Hiob mit Glauben zu erfüllen an eine allmächtige, wenn auch unergründliche Gottheit, schüchtern sie ihn mit Gottes Größe ein und wollen von ihm eine Art Zerknirschung erzwingen, wogegen Hiob aufs stärkste protestiert (vgl. Irwin, Exam. S. 157).

Von ganz anderem Gesichtspunkte aus beurteilt Gerber (S. 49–52) die Reden der Freunde, die wie „*geübte Psychotherapeuten*“ den Kranken behandeln. Ihre Methode bestehe darin, daß sie zunächst schweigen. Dann weiter darin, daß sie ihn tadeln (6 25) und schrecken, Missetaten zu gestehen, die er nicht begangen hat; daß alles erzählt wird, was psychoanalytisch notwendig ist, um eine Diagnose stellen zu können; vor allem, daß sie durch die Schilderung des Schicksals des Gottlosen Hiobs Gefühle bis zu dem Punkte aufzubauen suchen, wo er Besserung versprechen und mit Gott Frieden machen könnte[3]). Als Hilfstherapie gehöre dazu auch, daß sie ihn leiten und ihm raten wollen. Zwar lösen diese Heilungsmethoden das Hiobproblem nicht ganz; aber sie erreichen „a means of catharsis“, indem sie einen beträchtlichen Wandel in seiner seelischen Haltung herbeiführen[4]). Hiob mache große Fortschritte im Gottesverständnis und in seiner Beziehung zu Gott, in der Selbsterkenntnis und der Überwindung seiner Melancholie (vgl. S. 56). Je massiver die Freunde würden, desto ruhiger werde Hiob und desto geringer und seltener seine Depressionen und seine Bitterkeit.

---

die Wissenden: der Fragende; die Habenden: der Suchende; die Verteidiger: der Ankläger; die Streiter für Gott: der Streiter um und wider Gott; Worte über Gott: Worte zu Gott; . . .: Gott antwortet Hiob; Gotteslehre: Lehre Gottes.

1) Vgl. 5 2–7; 8 3–5.20.22; 11 20; 15 20–34; 18 5–21; 20 5–21.

2) 4 17–21; 15 14–15; 25 5–6.

3) 5 8–16; 11 13–20; 22 21–22.

4) Vgl. ThR 1953, S. 273 Anm. 1.

. Auch wenn man diesen sehr modernen Gedankengängen Gerbers nicht gen kann, ist doch festzustellen, daß sich im Verlauf des Dialogs eine *Wandg in Hiobs Innerem* vollzieht, wobei es jedoch mehr als fraglich bleibt, ieweit diese auf die Freunde und ihre Argumente zurückzuführen ist. herlich geht auf ihren Einfluß die Versteifung seines Unschuldsbewußtseins ück, das an ihrem Widerspruch erstarkt. Aber was sich sonst bei Hiob ndelt, ist weit mehr die *Folge seines inneren Ringens* um Gott. Um das, was Freunde ihm zu sagen haben, kümmert Hiob sich nur wenig; es geht ihm ht um die Würdigung ihrer Argumente, sondern um sein Verhältnis zu tt, wie ja auch vielfach seine Reden in ihrem zweiten Teil sich an Gott nden, bittend oder anklagend, wofür die von Macdonald gebrauchte Bechnung als „Selbstgespräche Hiobs" reichlich matt erscheint. In dem, was ob Gott gegenüber vorbringt, handelt es sich, wie Marcus ausgeführt hat, wesentlichen um drei große Themen, die immer wieder mit der gleichen zten Absicht zum Ausdruck gebracht werden: 1. Seine Bitte um Erlösung n seinem Leiden durch den Tod[1]); 2. die bald verzweifelten, bald ironisch er sarkastisch gehaltenen Anklagen gegen Gott, der ihm wie ein Feind genübertritt[2]), und 3. die Beteuerung seiner Unschuld und Gerechtigkeit[3]). nn Gerber (S. 146) aus einigen Stellen[4]) ein Sündenbekenntnis Hiobs auslesen will, so reichen diese Stellen dafür bei weitem nicht aus. Viel er könnte man mit Stamm (Leiden S. 50) sagen, daß Hiob hier wie in 13 26 n sich „mit leichtfertigem Optimismus" spricht. Das ist ja – die menschhe Sündhaftigkeit als solche auch von Hiob vorausgesetzt[5]) – gerade das agische, daß Hiob sich keiner besonderen Sünde bewußt ist, wenigstens iner, die eine so harte Bestrafung berechtigt erscheinen ließe (vgl. Kissane XXIV). Und da er den Vergeltungsglauben bejaht, nach welchem Glück d Unglück durch des Menschen moralische Haltung bedingt sind, will er n auch von Gott wissen, welche Sünde er begangen haben soll.

Betrachtet man die oben angeführten Stellen näher, so wird an ihnen die ntwickelung des Dulders deutlich. Wohl ziehen sich die Anklagen durch den nzen Dialog. Aber von c. 10 ab treten die *Todesgedanken* mehr zurück, ihrend die Unschuldsbeteuerungen stärker in den Vordergrund rücken. hr gut ist von Hempel (Probl. S. 671) herausgearbeitet, wie der Wunsch sterben allmählich zum Gedanken der Hoffnungslosigkeit des Todes („der ttre Tod") wird. Auch seine *Einstellung zu Gott* wandelt sich. Von seinem

1) 3 11–13.20–23; 6 8–9; 7 15–16; 10 19.
2) 6 4; 7 11–12.17–19; 9 13–18; 12 6; 13 20–22.25–27; 16 9.12–14; 19 6–11; 23 13–16; 19–21.
3) 7 20; 9 2–3.21–22.32–35; 13 3.14–15.22 23; 19 7; 23 3–5.10–12; 27 5–6.
4) Wie 7 20–21; 9 20; 10 6.
5) 9 2; 14 4; 25 4.

guten Gewissen aus fühlt er sich als das hilflose Opfer einer „launisch Ungerechtigkeit" (McKechnie S. 64); nur an wenigen Stellen wird v Gottes Gerechtigkeit gesprochen (vgl. Pfeiffer, Introd. S. 702). So st er in dem großen Konflikt zwischen seiner einstigen und seiner jetzig Gotteserfahrung. Der Gott, den er jetzt in seinem Leiden erlebt, hat nic zu tun mit Liebe und Güte, sondern wirkt wie eine blinde, dunkle Mac welche die Züge des Dämonischen an sich trägt[1]), Angst und Schrecken v breitet und Schuldige und Unschuldige in gleicher Weise trifft. So sieht „durch den dichten Nebel seiner eigenen inneren Verwirrung und seiner du eine ungesunde Sicht verdorbenen Seele" (McKechnie S. 67) in Gott sein Feind, von dessen Zorn er gewaltige Bilder entwirft[2]), und sagt aus die Einstellung heraus vieles, was „zweifellos der Korrektur bedarf" (Driv Gray S. LV). Vor allem stellt er sich mit Gott auf gleiche Stufe und ford ihn zur Rechenschaft[3]). Er ist zwar überzeugt, daß das aussichtslos (9 29–33), daß es keinen Schiedsmann zwischen Gott und ihm geben ka Und doch, bei allem und trotz allem, sucht er in Gott seinen Zeugen (16 17 3) und seinen Freund. Hiobs Gott läßt sich nicht auf eine Formel bring (vgl. Lindblom, Vergeltung S. 88. 94); Gott ist sein Gegner und doch s Befreier, der ihn fortstößt und doch wieder an sich zieht (Sietsma S. 5 grausiger Dämon und gerechter Vergelter, zürnender und gütiger Gott gleich. Diese Erfahrung der „Ambivalenz Gottes" (Schärf S. 289; Ju III, 3) spiegelt sich im Widerstreit der Gefühle Hiobs, in seinem Hin- u Herschwanken zwischen Verzweiflung und Hoffnung, Bitterkeit und Zuv sicht. So wird Hiob „zugleich der Gerechte und der Gotteslästerer, der K gende und der mit Gott Rechtende, der Gottes Gerechtigkeit anzweifelt u der sie anruft, der von den Freunden Angeklagte und der Ankläger Gott der ins Unrecht Gesetzte und der Gerechtfertigte"[4]). Er kennt Gottes Mac und Größe und weiß, daß man mit ihm nicht mit gleichen Waffen kämpf kann; trotzdem wagt er es, und obwohl er sich dem Tode nahe fühlt, h er Vertrauen zu Gott[5]). Wenn er auch hinter dem dämonisch verzerrten Bil das er sich von Gott zurechtgemacht hat, immer wieder zu versinken dro ringt er sich doch immer klarer zu der Überzeugung durch, daß Gott s Freund und Zeuge ist, und erhebt sich zu der Hoffnung, daß Gott sei Gerechtigkeit anerkennen und ihm seine Ehre wiedergeben wird (vgl. au Hölscher, Problem S. 11). So ist aufs Große gesehen eine Entwickelu

1) Hempel, Probl. S. 670; Procksch S. 741; Pfeiffer S. 704: „an inscrutal and irresistible cosmic force."

2) 7 20–21; 16 7–14; 19 6–12; 30 20–23.

3) 7 17–21; 10 2–7; 13 18–19.23–24; 14 2–3.13–17; 19 7; 23 3–7; 31 35–37.

4) Fichtner S. 85; vgl. auch Macdonald S. 15; Schieder S. 13; West S. 3

5) 13 16–19; 14 14–15; 16 19–20; 19 25–27; vgl. Paulus S. 39–41.

n der tiefen Verzweiflung und den heftigen Beschuldigungen gegen Gott
Hoffnung und Glauben vorhanden, wenn wir auch vergeblich nach einem
tig steigenden Gedankenfortschritt suchen; dazu geht es im Dialog zu sehr
und ab und kreuz und quer.

Wenn Vischer (S. 403) zu den *Schlußmonologen*[1]) urteilt, daß Hiob hier
ht sein Glück und Unglück darstelle, sondern den Frieden und die Ehre
nes Lebens beschreibe, die ihm jetzt genommen sind, so wird er der Ten-
az dieser Stücke nicht voll gerecht. Gewiß bringen sie nichts Neues und
d – ganz abgesehen von der Möglichkeit späterer Auffüllung – fraglos
rch das Spezifische ihrer Gattung stark beeinflußt. Der Dichter faßt hier
s Wesentliche zusammen und stellt klar heraus, um was es Hiob im letzten
unde geht. Das Besondere des Reinigungseides mit seiner Verletzung des
ort-Tabus ist etwas so Außergewöhnliches und darum Wirkungsvolles, daß
r hier – trotz aller von der Forschung erhobenen Bedenken – die Klimax
d den Schluß von Hiobs Argumenten vor Gott zu sehen haben werden
gl. Blank). Es geht um sein Unschuldsbekenntnis; er spricht abschließend
e Gewißheit aus, daß Gott „nicht der willkürliche Despot, sondern der
parteiische Richter" (Bleeker S. 36) sein wird. Aber wenn Lindblom
edergälln. S. 221) als Schlußeindruck vom „abgeklärten Zweifel und vom
ghaften Glauben" spricht oder Peters (Leidensfrage S. 45) „von der aus
m guten Gewissen strömenden Ruhe", so erscheint uns das doch zu ein-
itig gegenüber der ungeheuren Herausforderung, die in 31 35–37 doch nun
nmal vorliegt und nicht abgeschwächt werden kann. Der gleiche Einwand
lt gegenüber Driver-Grays (S. LI) Formulierung, daß Hiob durch Schmerz
id Leid selber erfahren hat, daß Gott den Leidenden nicht aufgibt, und daß
eiden und Verlust ihn nicht von Gott gelöst haben. Denn dann könnte das
edicht, wie ja vielfach von der Forschung angenommen wird, hier zu Ende
in. Aber mit Recht weist Macdonald (S. 28) darauf hin, daß „dieser Schluß
ein Schluß" ist; und wir stimmen Hertzberg (Aufbau S. 243) darin zu,
aß „die Gott vors Gesicht gehaltene Menschenfaust nicht das Letzte sein
ann", sondern daß der Dichter eine Lösung des Konflikts beabsichtigt haben
ird.

V.

Zur Problemlösung

1. Was man auch immer als das Hauptthema des Dialogs herausstellen
ill, ob man das Schwergewicht auf das unverschuldete Leiden des Gerechten
gt oder auf die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes oder ob man beides
usammenfaßt – mit dem ergebnislosen Verlauf der Diskussion sind die Dinge

1) Vgl. ThR 1953, S. 290–293.

bis zu einem Punkte vorgetrieben, an welchem der Leser des Dialogs nu
unbedingt eine *Lösung der Probleme erwarten* muß. Wenn Seitz (S. 88) m
c. 31 das „eigentliche Buch oder wenigstens seine erste Niederschrift" z
Ende sein läßt und als Lösung herausstellt, daß die Annahme, Gott schick
das Leid, und das Böse sei ebenso mächtig wie das Gute, auf einem falsch
Denken beruhe (S. 28); wenn er den Kernpunkt in der Erkenntnis seh
will, daß Gott, das Gute, allmächtig sei, daß die sichtbare Welt nur ein Tru
bild sei und das Böse ohne Kraft und wahres Dasein (S. 8); wenn er weit
sagt, daß nur der, welcher gelernt habe, daß die Seele allein (nicht der Körpe
den Menschen ausmache, und daß sie keinen bösen Scheinkräften unterworfe
sei, und daß nur der, dem es selbstverständlich geworden sei, sich um de
Zustand seines Körpers nicht mehr zu kümmern, die Substanz der Gesu
dung habe, so sind das moderne theosophische und philosophische Gedanke
gänge, die in den Dialog hineingetragen werden, aber nimmermehr aus ih
abgeleitet werden können. Ebensowenig kann man Buttenwieser (S. 5
zustimmen, wenn er aus dem Dialoge folgert, daß Hiob nun in seinem mor
lischen Bewußtsein einen Leitfaden zur Stabilisierung seiner moralischen We
und damit eine feste Basis zur Lösung des Problems der Wege Gottes m
dem Menschen gefunden habe.

Wieder andere[1]) wollen die Schlußlösung in *Kapitel 19* sehen. Aber wen
man auch fraglos von den „befreienden Erlebnissen in 16 19–22 und 19 23–25
(Schmidt, Gott und das Leid S. 35) sprechen darf, so erscheint es doch seh
unwahrscheinlich, daß Hiob nun wirklich, wie Schmidt (S. 36) annimm
„allem Augenschein zum Trotz in seinem Leid Gottes Nähe gefunden" hab
Gewiß hilft die Hoffnung dem Menschen zu größerer Klarheit im Glauber
aber kann das schon als Lösung des großen Problems angesehen werden (vg
Jordan S. 85)? Wenn es sich in c. 19 wirklich um etwas Letztes und En
gültiges handeln würde, wenn Hiob hier „die innere Krise schon überwunden
hätte (Peters, Leidensfrage S. 44), dann wären jene Forscher im Recht, d
das ganze Gedicht mit c. 19 schließen wollen. Aber was sollen dann die we
teren Ausführungen bis hin zu c. 31? Daß man in der Forschung das richtig
Gefühl für diesen Einwand hat, zeigen all die Versuche, welche die folgende
Kapitel in c. 4–19 einarbeiten wollen. Da wir aber diese Kapitel mit der übe
wiegenden Anzahl der Forscher als zum Originalgedicht gehörend ansehe
muß die Lösung dann anderswo zu suchen sein.

Die Schwierigkeit liegt jedoch darin, daß der weitere Verlauf des Buch
uns keine Antwort auf die schweren Fragen des Dialogs gibt. Es erschei
uns nicht richtig, daß der Dichter (so Mc Fadyen S. 222) bewußt und m

1) Wie Irwin, Exam. S. 163 f.; im Anschluß an ihn jetzt Williams S. 16; Re
chert S. XIX; vgl. Parente S. 219.

oller Absicht auf eine Schlußlösung verzichtet haben sollte. Man wird vielehr sagen müssen, daß er gar nicht imstande war, eine Lösung vom Menschchen und Verstandesmäßigen her zu geben, weil es einfach über das menschche Vermögen hinausgeht, auf diese Fragen eine Antwort zu finden, die im inne verstandesmäßiger Erkenntnis allgemeine Gültigkeit beanspruchen önnte. Das Irrationale läßt sich nicht rational erklären. In der Erkenntnis, aß keine letzte Frage logisch beantwortet werden kann, liegt die besondere röße Platos. Hier aber bei Hiob ist, wie KNIESCHKE (S. 102) hervorhebt, as Leidensproblem zu einseitig auf das Diesseits eingestellt. Eine Lösung ann nur da möglich sein, wo die Fragen „vom Menschen auf Gott geschoen" werden (STAMM, Leiden S. 54); das heißt mit anderen Worten: sie kann mmer nur durch Offenbarung geschehen (vgl. SZCZYGIEL S. 11).

2. Eine solche Offenbarung wird, vorbereitet durch das jetzt zu einer Elihuede umgearbeitete Überleitungsstück in c. 37, im folgenden (38 1) geboten: Gott erscheint dem Hiob im Gewittersturm in gewaltiger *Theophanie*, wie ie auch sonst im AT im Gefolge von Gottesoffenbarungen beschrieben sind. Darin stimmen die Gelehrten[1]) weithin überein, daß das Gedicht nicht enden könne ohne eine Intervention Gottes, und daß der Dialog unbefriedigend bleiben muß, wenn wir ihn getrennt von der Theophanie betrachten (vgl. BURROWS S. 129. 132). Allerdings will uns scheinen, daß man sich das Verständnis für die Lösung weitgehend dadurch verbaut, wenn man Theophanie und Gottesreden sofort zusammennimmt und als organisch zusammengehörig betrachtet. Beides aber ist voneinander zu trennen. Denn für Hiobs Einsicht und Reue kommt es nicht auf die langen Gottesreden in c. 38–41 an, die zur Lösung der Dialogprobleme so gar nichts Entscheidendes beitragen, sondern auf das Erlebnis der Gottesvision. Das wird ganz deutlich an der Wirkung, die diese Vision bei Hiob hervorruft (42 5–6), und die wohl kaum als Effekt der Gottesreden angesehen werden kann. Gott erscheint ihm „nicht als Richter noch als Verteidiger" (NOWELL-ROSTRON S. 175); er kommt auch „nicht als neuer Diskussionsredner" (JUNKER S. 62); denn Gott läßt sich nicht auf Debatten ein (RIDDERBOS S. 381). Sondern er erscheint im Gewittersturm, und das heißt: in seiner ganzen Erhabenheit und Majestät; und damit wird Hiobs heißes Verlangen erfüllt und seine Sehnsucht gestillt[2]). Einst sah er nirgendwo Hilfe[3]); er sah auch Gott nicht (9 11) und fühlte sich von ihm verlassen. Aber nun bekennt sich Gott zu ihm und antwortet ihm durch seine Erscheinung. Es läßt sich nicht mehr erkennen und ist auch

1) Vgl. LODS, Rech. S. 514; LODS, Introd. S. 679; TH. H. ROBINSON S. 117; anders VOLZ und HEMPEL. Vgl. weiter ThR 1953, S. 266. 270.

2) 13 3.16–19; 16 19–22; 19 23–27; 23 3–9.

3) 6 13; 13 15; 14 16–17; 9 33.

von untergeordneter Bedeutung, ob der Dichter, was wir für unwahrschei lich halten, bei dieser Offenbarung Gott auch hat sprechen lassen; ob etw die Anfangsworte oder vielleicht 40 6–14 dem Originaldichter zuzuschreib sind[1]). Das einzig und allein Ausschlaggebende bleibt, daß Hiob Gott gesehe hat[2]); das ist genug (Oesterley-Robinson S. 177), und dahinter tritt all andere als unwesentlich zurück. Das ist die direkte Antwort auf Hiobs tiefst Verlangen (Driver-Gray S. LX). Hiob hat so zuletzt Gott gefunden; u das bringt die Lösung, die dem Autor am nächsten liegt (vgl. Cruveilhier und rettet Hiob aus seinen dunklen Gedanken (Devine S. 19). Nun wi sein Leid „der Gottesnähe gegenüber entwertet" (Hempel, Probl. S. 68 „das Sehen Gottes versöhnt ihn mit allen Rätseln" (Duhm 1897, S. 18 denn „die Überwindung der Rätselfrage des Leidens kann nur aus der Kat gorie der Offenbarung geschehen, eben aus dem schlechthin Wunderbar und nicht weiter Abzuleitenden, nicht aus dem rationalen menschlichen De ken" (Eichrodt S. 67).

Gegen eine solche Lösung wendet sich vor allem Sellin-Rost (S. 162 daß eine persönliche Konfrontation mit Gott Hiob nicht helfen könne, d eine solche Begegnung unter das Verdikt von c. 13 fallen müßte, wie auc schon die Erscheinungsform in 9 17 vorweggenommen sei. Aber die Erschei nungsform entspricht den üblichen Vorstellungen; und zum andern schei uns nicht genügend in Rechnung gestellt, daß Hiob doch im Verlauf d Gedichts eine gewisse innere Wandlung durchgemacht hat. Gewiß gibt di Theophanie keine Antwort auf menschliche Fragen. Aber Hiob findet Genu tuung in einer tiefen religiösen Erfahrung. Und darin liegt wohl die Leh und letzte Absicht des Gedichts. Der Dichter will uns sagen, daß der Mens weder im traditionellen Dogma noch in verstandesmäßiger Spekulation a seine letzten Fragen Antwort finden kann, sondern allein in der unmitte baren Berührung mit Gott[3]). Diese Erfahrung muß naturgemäß für de menschlichen Verstand unbefriedigend bleiben. Aber wir dürfen nicht ve gessen, daß wir es hier nicht mit einer philosophischen Abhandlung zu tu haben, sondern mit einem religiösen Buch, und daß der Dichter bei all sein kritischen Einstellung auf Grund seiner Lebenserfahrungen doch von tief

[1]) Vgl. auch Shillito (S. 421): Gottes Worte sind nicht als Antwort gemein aber seine Stimme selbst bringt Trost und Geduld. Simon (S. 84): Die Lösung lie darin, daß Hiob vor dem Angesicht Gottes über sich selbst und die ganze Frag stellung hinausgeführt wird.

[2]) Vgl. Peake S. 88; Th. H. Robinson S. 106; Spalding S. 299; Stevenso S. 54; Aked S. 32; Stier S. 250; Müller-Schwefe im Geleitwort zu Uhri Zeichnungen; Lofthouse: „The only real peace would lie in a vision of God's rea lity"; vgl. weiter ThR 1953, S. 270.

[3]) Vgl. Burrows S. 125; St. Robertson S. 183.

ömmigkeit erfüllt ist. Wir können Balla (S. 252) nicht zustimmen, daß r Dichter „über die eigene innere Spaltung nicht hinweggekommen" sei. hat vielmehr eine ganz feste innere Grundhaltung, und aus ihr heraus ildert er uns die Bekehrung einer Seele (vgl. Nairne S. XVII), ihren Weg n der traditionellen Religion hin zum persönlichen Glauben (vgl. Nowell-ostron S. 186), ihre Wandlung „from second-hand knowledge of God to first-hand experience of God" (Expos. Tim. S. 135)[1]).

Von hier aus gewinnen wir auch das richtige Verständnis für *Hiobs Unterwerfung* (42 5–6), „the pivot and the climax of the book" (Feinberg S. 212). lange wir sie als Folgeerscheinung und Effekt der Gottesreden betrachten, eibt dieses Hiob vom Dichter in den Mund gelegte Bekenntnis unbefriedi-nd. Aber nach der Absicht des Dichters handelt es sich gar nicht darum, aß der Mensch zur Ordnung gerufen und auf seinen ihm zukommenden Platz rückgewiesen wird (so Spalding S. 299; Lods, Rech. S. 523), daß er de-ütig und klein werde vor Gott und sich bescheiden müsse[2]); auch nicht m ein Resignieren über die Unlöslichkeit seiner tiefsten Fragen (so Burrows . 129 f.) oder das Eingeständnis der eigenen Hilflosigkeit gegenüber Gottes eltregierung (so Stevenson, Notes S. 160); erst recht nicht um Furcht und n Nachgeben aus Klugheit (so Jung; vgl. III, 3). Das alles sind Gedanken, ie erst aus den Gottesreden und im Blick auf 40 4–5 abgelesen sind. Hier n der Theophanie geht es um die Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit. Wo iese Gemeinschaft mit Gott vorhanden ist, verlieren alle menschlichen Fra-en und Zweifel ihre Bedeutung. Wer seines Gottes gewiß ist, dem erscheint ein eigenes Fragen als töricht und unweise gegenüber der Erfahrung einer wigen, unsichtbaren Wirklichkeit, die dem Leben erst einen Sinn gibt. Damit ückt Hiob ganz in die Nähe des 73. Psalms (v. 25–26). Nicht durch sein eiden als solches (so Buttenwieser S. 58), sondern durch die Theophanie st Hiob seines Gottes gewiß geworden.

3. Aber diese Lösung ist nicht verstanden worden oder hat nicht allgemein befriedigt. So fühlte ein Dichter, der für uns nicht mit dem Autor des Originalgedichts identisch ist, sich bewogen, nach einer anderen, ihm mehr zusagenden Lösung zu suchen. Vor allem hat er wohl vermißt die von Hiob so oft geforderte Konfrontation und eine nähere Ausführung zu der von Hiob aufgestellten Behauptung der Sinnlosigkeit einer solchen Gegenüberstellung, da der Mensch Gott gegenüber doch keine Antwort zu geben vermöge[3]). Wir sehen in diesen Stellen nicht wie Sellin-Rost[4]) eine Vorwegnahme der

1) Anders Burrows (S. 129): Job is satisfied because in the God of the theophany he recognizes the God he had known and trusted in the past.

2) Vgl. Reichert S. XIX; Jastrow S. 169 f.

3) 9 2–3.14–16.29–33; 30 20; vgl. auch 10 6–7; 13 15–19.

4) S. 162; vgl. auch Jastrow S. 187.

Gottesreden, sondern ihre Quelle und ihr Motiv. Weiteres Material für war diesem Dichter durch die hymnischen Stücke des Dialogs[1]) gegeb Ihre besondere Form wird auf 13 22 „Rufe, so will ich dir antworten" zurü zuführen sein (vgl. Th. H. Robinson S. 118, Stier S. 244). Dieser neue sungsversuch durch die *Gottesreden,* der wohl bald auf das Originalgedicht folgt sein wird (vgl. Bertie S. 48) repräsentiert sich mit seinen „wund vollen Bildern in wundervollen Worten" (Macdonald S. 146) als „das gr poetische Schmuckstück des Buches" (H. W. Robinson S. 63). Außerd zeigt sich die Genialität des Dichters in der hohen Kunst, „das ganz And durch das Alltägliche des Naturlebens wie durch die höchsten Kraftausp gungen in der Natur . . . transparent zu machen" (Hempel S. 685). Allerdi atmen diese Reden, wie schon Hoonacker[2]) erkannt hat, mehr die Bewun rung des Sprechers vor Gottes Werken, als daß sie die Macht des Schöpf selbst rühmen. Daß diese Reden an die Freunde gerichtet sein sollen (so Bu tenwieser S. 64), erscheint abwegig, da nirgends in ihnen eine Mehrzahl a geredet oder vorausgesetzt ist. Vielmehr wollen sie die Fortsetzung und A wort auf Hiobs Reden und besonders seine Herausforderung darstellen, sie „in ungeheurer Steigerung überbieten" (Gunkel Sp. 1928). Daß sie natürliche Ergänzung des Dialogs bilden[3]) und notwendig sind[4]), ist freili zu viel behauptet. Denn die Vertreter ihrer Echtheit haben es immer als ei Schwierigkeit empfunden, daß diese Reden den Dialog so völlig ignoriere ohne den geringsten Versuch, auf die dort brennend gewordenen Fragen ei zugehen. Sie sind ungestüm und sentimental; aber sie enthalten nichts, w dem Menschen in seiner Not etwas geben könnte[5]). Von da lernt man verstehen, daß Ball (S. 3) sie als „magnificent irrelevance"[6]) charakterisie Simon (S. 169) sieht in ihnen nichts anderes als die dichterische Einkleidu für die Theophanie, und McFadyen im Anschluß an Schmidt nur die glä zende Ausweitung eines einzigen majestätischen Wortes (40 2), währer McKechnie (S. 105) sie ansehen will als Hiobrede, als Gedanken aus Hio Gemüt, mit denen er an sich Selbstkritik übt (S. 107)[7]). Ganz besonde

1) Vor allem durch 9 4–10; 12 7–9 mit dem Zitat v. 13–25; 11 7–10; 26 7–14.

2) Revue Biblique 1903 S. 183.

3) Kissane S. XXIX; van Royen S. 69.

4) Driver-Gray S. LXII; Jastrow S. 87: „to counteract the effect of the di logue".

5) „Dieses schöne Naturgedicht kann ein verwundetes Herz nicht heilen" Vo S. 1; vgl. auch S. 85.

6) Ähnlich urteilt auch Driver-Gray S. LX.

7) Nach McKechnie bekommt Hiob in mystischer Vereinigung mit den G schöpfen, die er beschreibt, ein neues Wissen, ein Wissen um das Universum. H verliert sich selbst, um sich wieder zu finden im weiten Ozean des Lebens. „H

hwierigkeit bereiten sie den Verfechtern der Echtheit des Prologs; denn r sollte man die Aufklärung Hiobs über Gottes Handeln entsprechend der ob unbekannten Vereinbarung mit dem Satan erwarten. Aber auch dar- er findet sich kein Wort. Was der Dichter in den Gottesreden ausspricht, gt auf einer ganz anderen Ebene als der Inhalt des Dialogs. Mit ihrer assierung ironischer Fragen[1]), auf die kein Mensch eine Antwort zu geben rmag[2]), sind sie von ungeheurer Wucht, so daß sie die Gegenpartei einfach Grund und Boden knüppeln, die nur noch ihre Leichtfertigkeit eingestehen nn (40 4–5) und damit schließlich nichts Neues[3]) sagt. Wenn diese Reden zt in 42 5–6 ausmünden, so wird dieser Stelle damit ein anderer Sinn als r ursprüngliche unterlegt.

Der Dichter läßt in breiter Schilderung das „Panorama der Schöpfung" (McFadyen S. 223) an Hiob vorüberziehen, das „kosmologische, meteorologische, astronomische und zoologische Ur- und Umweltwissen von damals, ilder des Weltalltages: Sterne, Wetter, Wolken, Winde, Tiere" (Stier S. 245). ber das Ganze ist „nicht ein willkürliches Spiel dichterischer Phantasie" (Hölscher, Probl. S. 15), sondern bekommt erst seinen Sinn durch *die besondere Absicht,* die der Dichter damit verbindet. Diese wird auf keinen Fall arin bestehen, zu zeigen, daß Gott den Menschen deshalb nicht verfolge, eil er allezeit mit der Unterwerfung der dämonischen Mächte des Kosmos eschäftigt sei (so Marcus S. 28 f.). Auch genügt es nicht, mit West (S. 363) sagen, daß Hiob in der Pracht der Naturerscheinungen das wahre Bild ottes sehe; ebensowenig können wir McFadyen (S. 223) darin beipflichten, aß der Blick auf die Wunder des Universums uns eine Zeitlang („for a hile") unsere eigenen Probleme vergessen lasse, oder daß die in der Natur eoffenbarte göttliche Weisheit, Vernunft und Gerechtigkeit auch dem Leiden

---

a nature-mystic" S. 110. Auch Parente betont das Mystische, wenn er das öftere orkommen des Wortes „Nacht" in Beziehung stellt zu den „dunkle Nacht" genannten Versuchungen der Mystiker, welche den Zweck einer völligen Reinigung der eele haben; „the Book of Job offers a typical example of a mystical or passive ark night of both the senses and the spirit" (S. 218).

1) Zur Stilform der ironischen Frage als rein literarischer Erscheinung und ihrer Berührung mit dem Papyrus Anastasi I vgl. jetzt den Aufsatz von Gerhard von Rad: Hiob XXXVIII und die altägyptische Weisheit, der mir durch die Freundlichkeit des Verfassers im Manuskript (13 Blatt Maschinenschrift) zugänglich wurde.

2) Vgl. 9 3–4: auf tausend ihm nicht eines antworten.

3) Eine andere Auffassung bei Stier (S. 246), daß Gott Hiob nicht „katechetisch" frage, sondern auf die Möglichkeit einer Antwort hin. Hiob werde von Gott dieser Möglichkeit überführt, und „die Augen werden ihm geöffnet über dem, wessen er sich im Endsinn seines Redens und Verhaltens vermaß".

des Gerechten zugrunde liegen müsse[1]). Richtiger wird man mit Ball (S. sagen, daß sie dem Menschen die Grenzen menschlichen Verstehens zeigen u ihn entmutigen wollen, in Gottes Geheimnisse einzudringen. Burrows E wand (S. 124), daß der Autor das dann auch ausdrücklich hätte sagen müss erscheint uns nicht zwingend. Diese rhetorischen Fragen greifen gerade „a Werke heraus, die Gott als den unbegreiflich Wunderbaren bezeugen" (Eic rodt S. 66). An ihnen zeigen sie Gottes universale Macht und damit d großen Abstand der Kreatürlichkeit des Menschen (vgl. Baab S. 335). Ha Hiob im Dialog – und auf ihn wollen die Gottesreden ja eine Antwort gebe seinen einseitig anthropozentrisch orientierten Standpunkt vertreten u sich als Haupt und Ziel der Schöpfung gefühlt, die allein für ihn und s Wohlergehen da zu sein habe[2]), und war seine Religion „self-centre (Cranfield S. 296), so hat seine „armselig beschränkte ausschließliche Ic Bezogenheit" (Simon S. 85) jetzt zu lernen, daß nicht er der Mittelpun der Welt ist, um den sich alles dreht, sondern daß Gott das Maß aller Din ist[3]). Durch die Fragen wird ihm zum Bewußtsein gebracht, wie ohnmäch und winzig er gegenüber dem allmächtigen Gott ist. Gottes Ratschluß h dunkle Tiefen: geheimnisvoll bleibt die Welt und die Methoden und Prä zipien, nach denen Gott sie lenkt. Seine Weisheit und Allmacht kann d kurzsichtige Mensch mit seinem engen Horizont nur recht mangelhaft u unvollkommen erkennen, nur an den „outskirts of His ways"[4]); doch ihrer vollen Wirklichkeit bleiben die Gründe des göttlichen Handelns ih verborgen.

So begründet der Dichter das *Unvermögen des Menschen*, Gott zu verstehe und führt jeden Versuch ad absurdum, „das Unbegreifliche unter die H greiflichkeit menschlicher Rechtsverhältnisse einzureihen"[5]). Weil der Mens nicht zum Urteilen befugt ist, soll er auch erst gar nicht in Gottes geheimn volle Wege einzudringen versuchen, sondern in der Erkenntnis des eigen Nicht-Wissens Gottes Entscheidungen hinnehmen, ohne zu fragen u ohne zu zweifeln[6]). Wie wichtig dieser Gedanke des Sich-Bescheidens de

1) Vgl. Sellin, Hiobprobl. S. 15; Stamm, Gerechtigkeit S. 13; Leiden S. 54.

2) Vgl. Macdonald S. 163; Spalding S. 299.

3) Procksch S. 764; Baarslag S. 127; vgl. auch Weiser, Probl. S. 164.

4) Pfeiffer S. 707; vgl. auch Cruveilhier; Edelkoort S. 42; McFady S. 223; Slater S. 67.

5) Schröder S. 41; vgl. auch Marcus S. 29; Miskotte S. 203; Pedersen S. 37 Schubert S. 12; Stevenson S. 53 f.; Steinberg S. 165; Hempel S. 685; Selli Hiobprobl. S. 16.

6) Vgl. Bückers S. 270; Dubarle S. 91; Gerber S. 38; Haghebaert S. Junker S. 64; Kroeze S. 169; Lindblom, Comp. S. 93; Stamm S. 53. „Die Lösu der ganzen Frage liegt in der Erlösung von der Fragestellung" (Simon S. 77).

chter gewesen sein muß, erhellt aus dem Umfang und der Ausführlichkeit r Gottesreden (Hölscher S. 6). Die Einsicht „Ich bin zu leichtfertig ge- esen. Ich will meine Hand auf den Mund legen" (40 2) ist allerdings eine nz andere Antwort, als sie auf die Theophanie in 42 5–6 gegeben wird[1]). e zeugt nicht von einer „inneren Wandlung"[2]), ist auch kein „heiliges hweigen" (Edelkoort S. 36) noch eine „ruhige Resignation des Helden seinem Leid" (so Peters S. 72), sondern ist ein Verstummen (Stamm S. 53) d Verzichten, eine „submission without conviction of error"[3]) und darum hwerlich geeignet, das Gottvertrauen zu stärken[4]).

Ist das aber alles, was der Autor der Gottesreden zu den Problemen zu gen hat, dann bleibt sein *Beitrag höchst unbefriedigend*. Denn er spricht diglich von Gottes Macht und Weisheit, die ja von Hiob gar nicht in Frage stellt waren (vgl. 9 4), und geht an den beiden entscheidenden Punkten, n Gottes Gerechtigkeit und Güte, glatt vorüber. Man hat das sehr wohl npfunden und mit dem Begriff der „Weisheit" den der *Gerechtigkeit* einfach erknüpft[5]), der nach Hölscher (Probl. S. 16) im israelitischen Denken stets it dem der Weisheit verbunden ist. Aber da der Dichter nicht klar genug rmuliert, warum Gott so handelt, wie er es tut, fehlt auch seine positive echtfertigung Gottes (vgl. Driver-Gray S. LI)[6]). Ebensowenig ist von ottes *Güte* die Rede. Der Hinweis auf 38 39–41 (so König S. 480) reicht afür doch nicht aus; ebensowenig die Heranziehung der Zusätze über Behe- oth und Leviathan, deren Zwecklosigkeit und Nutzlosigkeit von Brunner S. 161) als ein Zeichen von Gottes Güte gedeutet wird, während nach Schu- ert (S. 113) die menschliche Ohnmacht ihnen gegenüber die Torheit von Hiobs Auffassung gegen den Schöpfer selbst zu deutlichem Ausdruck bringen oll. Als „eine theolögische und anthropologische Lektion" bewertet Stier S. 247) diese Stücke. Die Lektion liege in der Parodie, daß Hiob sich sehen oll so, „wie Gott ihn sieht".

Der Gedanke, daß vor *Gottes Majestät*, vor die Hiob mit seiner ganzen Existenz gestellt wird, jeder Widerspruch verstummen muß (Gunkel; Otto; Schärf), gehört weit eher zur Theophanie selbst als zum Inhalt der Gottes- eden. Das gleiche gilt auch gegenüber Lindbloms Annahme[7]), die den

1) Lindblom, Comp. S. 92 erklärt 42 5–6 als sekundär.

2) So Schärf S. 289 im Anschluß an Otto; vgl. Seitz S. 100.

3) Burrows S. 130 im Anschluß an Marshall und Barton.

4) So Paulus S. 43; Peake S. 80 f.; Robin S. 708; vgl. auch Kraeling S. 253.

5) Z. B. Robin S. 708; Weber S. 18.

6) Aus seiner besonderen Auffassung heraus kommt Lindblom zu dem Ergebnis, daß Gott gerecht sei und nach dem Gesetz der Vergeltung handele, auch wenn es dem Menschen anders erscheine; Vergeltung S. 96.

7) Vergeltung S. 95; vgl. auch Lindblom, Vedergällningsproblemet S. 226. 295.

Zweck der Gottesreden in der Darstellung Gottes als mysterium fascinosum et tremendum sehen will.

4. Unter den verschiedenen *weiteren Lösungsversuchen*, die später dem Original eingefügt wurden, zeichnen sich durch Umfang und Ausführlichkeit besonders die *Elihureden* aus, bei denen ernstlich zu fragen bleibt, ob sie überhaupt ursprünglich ein einheitliches Ganzes gebildet haben. Ihre Einfügung in den Kontext war erst dann möglich, als die ursprüngliche Lösung (= durch die Theophanie) durch die Zufügung der Gottesreden verdunkelt worden war. Mit Rücksicht auf unsere früheren Ausführungen[1]) können wir uns hier kurz fassen. Die Elihureden treten bewußt mit dem Anspruch auf, da die Reden des Dialogs keine Lösung gebracht haben, nun ihrerseits die rechte Antwort zu geben. Allerdings stimmt die Forschung darin weithin überein, daß sie gedanklich nicht oder kaum über das bereits von den Freunden Vorgebrachte hinausführen. Auch im „modus probandi" besteht kein Unterschied; denn Elihu „‚widerlegt' wie sie, indem er die Antithese dawider legt" (Stier S. 241). Daß sie die einzig positive Lösung bieten, indem sie den Gerechten vom geistlichen Hochmut heilen (Sellin-Rost S. 165) scheint uns der seelischen Verfassung Hiobs nicht voll zu entsprechen. Ebensowenig können wir Devine (S. 209) zustimmen, daß sie mit 36 22 den „einzigen Schlüssel zum Hiobproblem" liefern. Denn Gottes Macht und Weisheit ist auch von Hiob nicht angezweifelt worden. Wohl hat Devine damit recht, daß ohne sie die Hiobgeschichte weit ärmer sein würde. Aber ihr Beitrag, der im Hinweis auf die läuternde und erziehliche Absicht Gottes mit dem Leiden besteht, hat, da sie die Schuld des Heimzusuchenden voraussetzen (vgl. Stier S. 241), nichts mit Hiobs besonderer Situation zu tun. mögen ihre Gedanken theologisch auch richtig und wertvoll sein und dazu dienen, die starre Vergeltungslehre abzuschwächen[2]). Auch wird man schwerlich mit Peters (S. 45) Elihus Aufgabe darin zu sehen haben, Hiob zum Bewußtsein zu bringen, daß er das Läuterungsleiden übersehen hat. Wenn van Gelderen (S. 65) die Ausführungen über den Mittler (33 23–24) für unentbehrlich hält und hier den „Schlüssel zum Ganzen" finden will, so ist dieser Mittlergedanke nichts Neues, sondern wurzelt schon im Dialoge[3]). Inwiefern Elihu in gewissem Sinne auf Hiobs Verlangen nach einem Schiedsrichter antwortet (so Feinberg S. 211), bleibt sehr fraglich; denn wie schon früher[4]) ausgeführt, ist für Hiob dieser Schiedsrichter mit Gott identisch. Auch kann man nicht mit Ridderbos[5]) sagen, daß durch Elihus Erklärunge

1) ThR 1953, S. 257–264.
2) Hackmann S. 26; Rankin S. 92.
3) 9 33; 16 19; 19 25; 31 35.
4) ThR 1953, S. 262.
5) S. 382; vgl. Peters S. 25*.

r Beginn von Hiobs Wandlung bewirkt sei, indem Hiob dadurch innerlich gerüstet werde, Gottes Reden zu hören; auch bedarf Gott weder eines anderen Wegbereiters noch eines Mittlers (vgl. III, 4). – Alle diese Erklärungsversuche sind geleitet von dem Bemühen, die Elihureden organisch in nen Zusammenhang einzugliedern, in den sie nun einmal ursprünglich nicht neingehören. Das hindert aber nicht, daß ihre Gedanken über den Mittler d den läuternden Wert des Leidens theologisch wertvoll bleiben für die urteilung, zwar nicht des Hiobproblems, wohl aber des Leidensproblems erhaupt.

Der Schluß der Elihureden (37 24) stimmt gedanklich zusammen mit dem *ied auf die Weisheit* (c. 28), das in gewissem Sinne auch einen Lösungsversuch thält. Wir sehen in c. 28 weder den Kern noch den „höchsten der manerlei Höhepunkte" (Buttenwieser S. 60) noch „das letzte Wort des Buches" (Duesberg S. 156), sondern eine weitere spätere Zufügung[1]), die prachlich und inhaltlich den Gottesreden nahesteht und deshalb auch von anchem[2]) mit ihnen zusammengruppiert wird. Der jetzige Platz ist denkbar ngünstig, weshalb z. B. König (S. 282; vgl. Lindblom, Comp. S. 79) es nders eingeordnet wissen will. Dieses Lied bildet das Gegenstück zu Prov 22–32 und handelt von einem präexistenten Wesen, der „absoluten Weisheit" Davidson-Lanchester S. 233), die allein bei Gott ist, und an der weder er Mensch noch eine andere Kreatur (v. 21) irgendwelchen Anteil hat. Der heologische Gedanke besteht in der Darstellung der Beziehungen zwischen ott, der Weisheit und dem Menschen. Alles kann der Mensch durch seine igene Weisheit finden, nur nicht diese Weisheit (vgl. Macdonald S. 177), ie Gott vorbehalten ist und seiner Weltregierung zugrunde liegt. Dieser Gedanke findet sich auch bereits im Dialoge (11 6–9) angedeutet (vgl. Kraeling . 49). Welcher Schluß aus den Ausführungen über die Weisheit für den fraenden und suchenden Menschen zu ziehen ist, liegt auf der Hand; nämlich, aß der Mensch Gottes Walten nicht erkennen könne und es darum kritiklos inzunehmen habe. Aber im Texte ist das infolge Textschadens nicht mehr berliefert. Wohl bringt v. 28a die Einleitung dazu („zum Menschen sprach r"); aber was Gott zum Menschen spricht, fehlt[3]) und ist jetzt ersetzt durch inen Weisheitsspruch[4]). Weshalb dieses Lied hierhergestellt sein mag? Wohl icht als Gegenstück gegen das skeptische Material in c. 21 (so Kraeling 3. 204); weit eher schon, um den Bankerott der Freunde mit ihren Weisheitslehren zum besonderen Ausdruck zu bringen. Doch da das Lied keine un-

1) Vgl. ThR 1953, S. 281–233.
2) Bovey S. 360; Paulsen S. 22; Szczygiel S. 233; Torczyner.
3) Vgl. ThR 1953, S. 283 Anm. 1.
4) Kissane S. 160; „prosaische Nachschrift eines Lesers" (Hölscher S. 70).

mittelbare Beziehung zu den Hiobproblemen enthält, dürfte die nächst liegende Erklärung sein, daß es vom Rande in den Text eingedrungen is (vgl. LARCHER S. 12).

Endlich findet sich noch eine Lösung in den der Prosageschichte einge fügten *Satanstücken des Prologs* (vgl. IV, 1), die uns zeigen, daß der Mensc das Leiden nicht versteht und nicht verstehen kann, weil ihm die Voraus setzungen dafür, nämlich die zwischen Gott und Satan getroffenen Ab machungen, verborgen sind. Hier geht es aber weniger um das unverschu dete Leiden überhaupt als um den durchaus neuen Gedanken, ob und inwie weit Frömmigkeit frei von selbstsüchtigen Motiven ist. Daß der Fromme sic bei den schweren zur Beantwortung dieser Frage auferlegten Prüfungen vo bildlich bewährt, beweist den *selbstlosen Charakter seiner Frömmigkeit*. Abe weder mit der Prosaerzählung noch mit dem Gedichte hat dieser Einschub der ja dem ganzen Problem von vornherein den Boden entzieht (vgl. SCHRÖ DER S. 40), etwas zu tun.

Das Buch, wie es uns vorliegt, handelt von dem Warum des menschliche Leidens, dargestellt an dem Einzelfall Hiob. Auf eine Frage von solcher Tief läßt sich keine allgemeingültige Antwort geben. So enthält das Buch ein ganze *Reihe von Erklärungen*, die sich aber nicht unter einen einheitliche Gedanken zusammenfassen lassen. In der *Prosageschichte* ist ganz unreflek tiert ein Menschenschicksal erzählt, daß auf gottergeben getragenes Leid di Belohnung durch Gott erfolgt. Im *Dialog* erscheint das Leiden als Strafe fü begangene Sünden, in den *Elihureden* als Mittel zur Erziehung und Läute rung des Frommen und in den *Satanstücken* als Prüfungs- und Bewährungs leiden. Die *Gottesreden und das Lied auf die Weisheit* geben auf die Leidens frage keine direkte Antwort; nur indirekt bringen sie zum Ausdruck, da der Mensch sich schweigend unter Gottes Macht und Weisheit zu beuge habe. Das alles sind aber keine Lösungen, die einem gequälten Herzen Ant wort geben. Eine solche findet sich allein in der *Theophanie*: in der Gewißhe und Gemeinschaft Gottes, in welcher alles menschliche Fragen klein un nichtig wird.

Wollen wir zum Schluß kurz auf die *Beziehungen Hiobs zum christliche Glauben* hinweisen, so sieht KELLY (S. 82) in Elihu zwar keinen Typus i eigentlichen Sinne, aber doch ein „Vor-Bild von Christus" und begründe das mit der Weise, in welcher Elihu die Gewissen trifft. Aber dann könnt man ebenso auch aus manchem der eindringlichen Dialogworte den gleiche Schluß auch für die Freunde ziehen. Weit wichtiger jedoch ist die Frage, o man Hiob als Typus für Christus anzusehen habe. Besonders stark hat LAM PARTER diesen Gedanken bejaht und in wörtlicher Anlehnung den Prolo auf den „Knecht Jesus" (Act 4 30) in die Versuchungsgeschichte Jesu (Mth 4

übertragen. Zu diesem Verfahren wollen wir uns mit der Feststellung begnügen, daß L. selbst das Wagnis dieses Versuches zugibt (S. 260). Um so vorsichtiger geht Koepp (Sp. 393) zu Werke, der zwar Hiob „als einen Praetypus, als eine Vorausgestaltung auf Christus hin, als eine geschichtliche Vorbildung auf Leidensweg und Kreuz unseres Heilandes in einem tieferen geschichtlich-übergeschichtlichen Sinne" deuten will, aber doch den Abstand und den Unterschied zwischen Hiob und Christus sehr klar zum Ausdruck bringt. Hat doch „das stellvertretend-tragende Leiden für die Schuld der Menschheit" eine ganz andere Voraussetzung als „alle im Buche Hiob vertretenen Möglichkeiten; denn Christus ist dem Glauben über Hiob hinaus der vollendete Gerechte am Kreuz unter dem Leiden der Welt". Aus diesem verschiedenen Charakter des Leidens heraus dürfte die typologische Deutung abzulehnen sein, selbst wenn man mit Goppelt für Typus und Antitypus das Verhältnis von Beziehung und Steigerung zugrunde legt[1]). Von einer „indirekten Christologie" spricht Davidson-Lanchester (S. 339), wenn er Stellen wie 9 32 und 23 2–3, in denen Hiob Gott als einen Mann zu sehen verlangt, als eine „unbewußte Prophezeiung auf den Messias" erklären will. Ganz allgemein spricht Alleman vom Buche Hiob als einer „pädagogischen Hinführung zu Christus", und Steinmann (S. 125) sieht die Lösung des Leidensproblems in dem Hinweis auf das Leiden des Heilandes. Andererseits sucht Edelkoort (S. 47) die Brücke zwischen Hiob und Christus herzustellen durch den Hinweis, daß in Christus „die ewige Weisheit" auf die Erde gekommen sei, und (S. 49) daß das Kreuz Christi die Versöhnung zwischen Gottes Gerechtigkeit und Gottes Liebe herbeigeführt habe.

Die Antwort auf die Hiobfrage sehen wir für Hiob in der Theophanie. Für den Christen aber kann die letzte Antwort erst vom Kreuz her gegeben werden (vgl. auch Paulsen S. 25). Freilich nicht so, daß damit die Lösung aller Rätsel dieser Welt gebracht werde (vgl. van Royen S. 84). Gott bleibt auch dem Frommen des Neuen Bundes im Leiden nur zu oft unbegreiflich. Aber mit Recht weist Koepp (Sp. 394) für die Beantwortung der Frage, ob der Fromme gegen Gott aufbegehren dürfe, auf die veränderten Voraussetzungen hin. Für den Christen entfällt das bei Hiob so stark ausgeprägte Bewußtsein der eigenen Gerechtigkeit; denn der Christ weiß sich ganz auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit gestellt. Er sieht auch nicht mehr in der Gerechtigkeit das höchste Prinzip göttlichen Waltens, sondern in seiner Liebe zu den Menschenkindern. Und das gibt ihm das unbeirrbare Vertrauen zu Gottes Führung, auch wenn sie dem Verstand dunkel und unbegreiflich bleibt, weil denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen (Röm 8 28). Steht Hiob „unter dem Schatten der Sche'ol" (Stevenson S. 55), unter der

1) Im einzelnen vgl. hierzu Fichtner, Hiob S. 87.

Leere und Hoffnungslosigkeit nach dem Tode, so hat der Christ Ewigkeit
gewißheit und eine gewisse Hoffnung, so daß alle Leiden dieser Zeit ihm nich
sind im Vergleich zur künftigen Herrlichkeit (Röm 8 18; II. Kor 4 17). „A
die Frage Hiob 7 20 steht die Schlußantwort in Mth 11 28" (Wedel). S
trennt den Christen manches vom Buche Hiob, das nur Vorstufe zum Chr
stentum sein kann. Und doch ist es wie kein anderes ATliches Buch geeigne
uns die Augen zu öffnen für die tiefe Unergründlichkeit des Wesens Gotte
und sagt uns das Beste, was vom ATlichen Standpunkt aus über das Leide
gesagt werden kann.

Griechische Kirchenväter und Verwandtes

Von Hans Frhr. von Campenhausen

Gustave Bardy: Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique, livre I–IV. Texte gre
traduction et annotation par G. B. Paris 1952. Editions du Cerf. („Sources chr
tiennes"). 217 S. – Regis Bernard: L'image de Dieu d'après Saint Athanas
(Théologie: études publiées sous la direction de la faculté de theologie S. J. d
Lyon-Fourvière 25). Paris. Aubier 1952. 155 S. – Frédéric Bertrand: Mystiqu
de Jésus chez Origène (Théologie: études publiées sous la direction de la facult
de théologie S. J. de Lyon-Fourvière 23.) Paris. Aubier 1951. 157 S. – Rudol
Biach: Das Geheimnis des heiligen Berges. Ein Athosbuch. Wien, Herold 194
183 S., 8 Abbildungen. – Caster s. Mondésert. – P. Th. Camelot: Clémen
d'Alexandrie, Les Stromates, Stromate II, Introduction et notes de P. Th. C
o. p.; texte grec et traduction de Cl. Mondésert, S. J. Paris 1954. Éditions d
Cerf („Sources chrétiennes"). 146 S. – Franz Dölger: Byzanz und die europäisch
Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Ettal 1953. Buch-Kunstverlag
382 S. – Karl Eller: Der heilige Berg Athos. München-Planegg 1954. Ott
Wilhelm Barth Verlag. 239 S. – Jérome Gaïth: La conception de la liberté che
Grégoire de Nysse. (Études de philosophie médiévale XLIII.) Paris 1953. Librai
rie philosophique J. Vrin. 213 S. – Max Haidenthaler: Johannes Chrysostomos
Nachweis der Gottheit Christi und acht Predigten über das alttestamentlich
Gesetz und Evangelium. Linz o. J. Oberösterreichischer Landesverlag. 88 S.
Irénée Hausherr S. J.: Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selo
Saint Maxime le Confesseur. (Orientalia christiana analecta 137.) Roma 195
Pontificium institutum orientalium studiorum. 179 S. – Endre v. Iványka
Byzantinische Geschichtsschreiber, hrsg. von E. v. I., Bd. I: Die letzten Tag

von Konstantinopel. Der auf den Fall von Konstantinopel 1453 bezügliche Teil des dem Georgios Sphrantzes zugeschriebenen „Chronicon Maius", übersetzt, eingeleitet und erklärt von E. v. I. Graz-Wien-Köln 1954. Verlag Styria. 101 S. Bd. II: Europa im 15. Jahrh. von Byzantinern gesehen. Graz-Wien-Köln 1954. Verlag Styria. 191 S. – Alexander Kerrigan O. F. M.: St. Cyril of Alexandria interpreter of the Old Testament. (Analecta biblica 2.) Roma 1952. Pontificio istituto biblico. XLI, 489 S. – Christian Lacombrade: Synésios de Cyréne, Hellène et chrétien. Paris 1951. Société d'édition „Les belles lettres" 320 S. u. 1 Abbildung. – Roger Leys S. J.: L'image de Dieu chez S. Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine. (Museum Lessianum, Section théologique Nr. 49.) Bruxelles, L'édition universelle. Paris, Desclée de Brouwer 1951. 144 S. – Jacques Liébaert: La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle Nestorienne. (Mémoires et travaux publiés par des professeurs des facultés catholiques de Lille, fasc. LVIII.) Lille 1951. 253 S. – Henri Irénée Marrou: A Diognète. Introduction, édition critique, traduction et commentaire de H.J.M. Paris 1951. Éditions du Cerf. („Sources chrétiennes".) 288 S. – Hubert Merki O. S. B.: *'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ.* Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Freiburg/Schweiz 1952. Paulusverlag. XX, 188 S. – Claude Mondésert S. J.: Clément d'Alexandrie, Les Stromates, Stromate I. Introduction de C. M., traduction et notes de Marcel Caster. Paris 1951. Éditions du Cerf. 180 S. – Stromate II s. Camelot. („Sources chrétiennes".) – Pierre Nautin: Patristica I. Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes. Paris 1953. Éditions du Cerf. 197 S. – Ders.: Homélies pascales. Étude, édition et traduction par P.N., p.s.s. I. Une homélie inspirée du traité sur la pâque d'Hippolyte. Paris 1951. Éditions du Cerf. 203 S. II. Trois homélies dans la tradition d'Origène. Ebd. 1953. 127 S. – Georg Ostrogorsky: Geschichte des byzantinischen Staates. (Handbuch der Altertumswissenschaft, begründet von Iwan von Müller, fortgeführt von Walter Otto, 12. Abteilung, 1. Teil, 2. Band.) Zweite, durchgearbeitete Auflage. München 1952. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. XXIV 496 S. mit 2 Karten im Text und 6 Karten auf Beiblättern. – Jean Plagnieux: Saint Grégoire de Nazianze théologien (Thèse). Paris 1952. Editions Franciscaines. XVI, 471 S. – Max Pohlenz: Klemens von Alexandrien und sein hellenistisches Christentum. (Nachr. v. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Kl., Jahrg. 1943 Nr. 3, S. 103–180.) Göttingen 1943. Vandenhoeck und Ruprecht. – G. L. Prestige: God in patristic thought. London 1952. S.P.C.K. XXXIV, 318 S. – Johannes Quasten: Patrology. Vol. I: The Beginnings of Patristic Literature. Vol. II: The Ante-Nicene Literature after Irenaeus. Utrecht-Brussels 1950/53. Spectrum Publishers. XVIII, 349; XII, 450 S. – G. Quispel: Ptolémée, Lettre à Flora. Texte, tracuction et introduction de G. Qu. Paris 1949. Editions du Cerf. (Sources chrétiennes".) 101 S. – O. Rousseau O. S. B.: Origène, Homélies sur le cantique des cantiques. Introduction, traduction et notes de Dom O. R. Paris 1953. Editions du Cerf. („Sources chrétiennes".) 113 S. – Stig Y. Rudberg: Etudes sur la tradition manuscrite de saint Basile. Uppsala 1953. AB Lundequistska Bokhandeln (Distribution). 223 S., 1 Tafel. – F. Sagnard O.P.: Clé-

ment d'Alexandrie, Extraits de Théodotes. Texte grec, introduction, traductio et notes de F. S. Paris 1948. Editions du Cerf. („Sources chrétiennes"). 277 S. Ders.: Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Mise en lumière et réfutation de l prétendue „connaissance", livre III. Texte latin, fragments grecs, introductio traduction et notes de F. S. Edition critique. Paris 1952. Editions du Cerf; Lyo Editions Emmanuel Vitte („Sources chrétiennes"). 480 S. – Polycarp She wood O.S.B.: An annotated date-liste of the works of Maximus the Confesso (Studia Anselmiana philosophica theologica edita a professoribus instituti pont ficii S. Anselmi de urbe, fasc. XXX). Romae 1952. „Orbis catholicus" Herde (VIII) 64 S. – A.J. Visser: Nikephoros und der Bilderstreit. Eine Untersuchun über die Stellung des Konstantinopeler Patriarchen Nikephoros innerhalb de ikonoklastischen Wirren. Haag 1952. Martinus Nijhoff. (VI) 124 S. – Arthu Vööbus: Celibacy, a requirement for admission to baptism in the early Syria Church. (Papers of the Estonian theological society in exile – Eesti usuteadlast selts paguluses toimetused 1). Stockholm 1951. IV, 58 S. – Henricus Martinu Werhahn: Gregorii Nazianzeni *ΣΥΓΚΡΙΣΙΣ ΒΙΩΝ*. Carmen edidit, apparat critico munivit, quaestiones peculiares adiecit H.M.W. (Klassisch-philologisch Studien, hrsg. von E. Bickel, H. Herter und W. Schmid, Heft 15.) Wies baden 1953. Otto Harrassowitz. XI, 104 S.

Die nicht zur Besprechung eingegangene und nur im Vorbeigehen erwähnte Lite ratur ist im vorstehenden Verzeichnis nicht mit aufgeführt.

Man weiß, wie Literaturberichte gemeiniglich zustande kommen. Der Ver fasser arbeitet auf einem bestimmten Gebiet, er braucht die Literatur dazu Er liest viel, hat einiges interessant gefunden und behalten und sucht zuletz durch planmäßiges Anfordern das Fehlende zu ergänzen und einen einiger maßen runden Bericht zusammenzubringen. Aber vieler Werke kann er nich oder nicht mehr habhaft werden, es bleiben Lücken, und das Ganze behäl etwas mehr oder weniger Subjektives. Der Literaturbericht ergibt kein auch nur annähernd vollständige Bibliographie. Es finden sich in der ThR allerdings auch rühmenswerte Ausnahmen von dieser Regel; aber die folgend Übersicht gehört, wie ich gleich bekennen will, leider nicht in ihren Kreis. Be der geringen Zahl patristisch gebildeter Theologen, die die evangelisch Kirche heute besitzt, und bei der bedeutenden Arbeit, die andernorts laufen auf diesem Gebiet geschieht, mag aber auch ein fragmentarischer und selbst in dem, was er bespricht, ungleichmäßiger Bericht manchem Leser willkom men sein.

I.

Schon ein flüchtiger Blick auf die Neuerscheinungen der letzten Jahre zeigt die führende Bedeutung der französischen Forschung, mit der die belgisch holländischen Gelehrten zusammengehen. Das gilt zumal für die im engeren

nne geistesgeschichtlichen und theologischen Untersuchungen, die in die-
m Bericht bevorzugt sind. Für die mehr editorische und lexikographische
rbeit behält die englisch geschriebene Literatur nach wie vor ihre besondere
edeutung. Der Rückgang der französischen Sprachkenntnisse bedeutet, wie
dermann weiß, schon in unseren Seminaren und Übungen eine böse Klippe.
e läßt sich schlechterdings nicht umschiffen: wer im Bereich der alten
irchengeschichte arbeiten will, muß französische Bücher lesen, so gut oder
ch mehr wie die deutschsprachige Literatur. Zum Glück hat jetzt aber auch
ne neue, englisch geschriebene Patrologie zu erscheinen begonnen, das aus-
zeichnete Werk eines deutschen Professors an der katholischen Universität
Washington. Quastens „Patrology" wird neben den mehr oder weniger
eralteten deutschen „Standard-Werken" und dem vorzüglichen, aber doch
hr knapp gehaltenen „Altaner" („Patrologie", 3. Aufl. 1951) künftig ihren
sten Platz behaupten. Bisher waren die englischen Patrologien ausschließ-
ch Übersetzungen aus anderen Sprachen, und die deutschen und französi-
chen Werke litten, wie der Verf. mit Recht bemerkt, ihrerseits meist an
angelnder Berücksichtigung der englischen Literatur. Diesem Mangel ist
un gründlich abgeholfen. Die reichen, sachlich und chronologisch gruppier-
en Literaturangaben sind eine besondere Stärke des neuen Werkes – man
nerkt, daß dem Verf. Bibliotheken von amerikanischem Ausmaß zur Ver-
ügung standen. Auf vier mittelstarke Bände berechnet, ist es nicht ganz so
reit angelegt wie seinerzeit der fünfbändige Bardenhewer; es verzichtet
nsbesondere auf ausführlichere, namentliche Auseinandersetzungen und hat
einen Anmerkungsapparat. Aber der Verf. ist überall bestrebt, ein klares
nd gerechtes Bild vom Stand der Forschung zu zeichnen, und hält mit
seinem ebenso vorsichtigen wie kritischen Urteil nicht zurück. Der erste Band
eicht nicht weiter als bis Irenäus. Er umfaßt die ganze außerkanonische
Literatur der ältesten Zeit. Ein besonderes Kapitel behandelt nach den
Apostolischen Vätern die Romane und Legenden (apokryphe Evangelien und
Apostelakten), ein anderes die Anfänge der christlichen Dichtung einschließ-
lich der poetischen Grabschriften (Aberkios und Pectorius), je ein weiteres
die Märtyrerakten und das häretische Schrifttum. Der zweite Band ist geo-
graphisch gegliedert (Alexandriner, Asiaten und Syro-Palästinenser, Römer,
Afrikaner, sonstige westliche Autoren) und umfaßt die übrige vornicänische
Zeit. Neben den im engeren Sinne literarischen Dokumenten erscheinen auch
die Kirchenordnungen, Evangelienprologe, Briefe usw. Die Patrologie wird
zu einer literarischen Quellenkunde. Die Darstellung ist nicht durch besondere
geistes- oder dogmengeschichtliche Leitgedanken bestimmt, sondern strebt
nach möglichst vollständiger, gleichmäßiger Vorführung des Stoffs. Man spürt
die Absicht, nicht nur den Fachgelehrten zu orientieren, sondern auch dem
katholischen Theologiestudenten einen lebendigen Eindruck zu verschaffen.

Von jedem wichtigen Autor werden z.T. recht ausführliche Zitate in englische Übersetzung geboten, und ähnlich wie in Altaners „Patrologie" werden je weils die wichtigsten Lehrpunkte der Reihe nach namhaft gemacht. Da Handbuch soll lesbar bleiben und auch dem Anfänger das bieten, was e sucht. Es wäre jedoch verkehrt, das nützliche Werk darum wissenschaftlic nicht so ernst zu nehmen, wie es verdient. Vor allem die Angaben übe Datierungen, Echtheitsfragen und Zuschreibungen, die Ausgaben und di gesamte Literatur werden es jedem Patristiker unentbehrlich machen. Di exakten, jedem einzelnen Band beigegebenen Stellen-, Autoren-, griechische Stichwort- und allgemeinen Sach- und Namenregister machen zudem di Arbeit mit diesem Buch so bequem wie nur möglich.

Es ist im allgemeinen nicht die Absicht dieses Berichts, über neue Text und Ausgaben als solche zu berichten. Möchte das griechische Gegenstück zu Dekkers „Clavis patrum latinorum" (Sacris Erudiri III 1951) mit der Verzeichnis der jeweils besten Ausgaben nicht mehr lange auf sich warten lassen! Aber ein Wort über die große, von Lubac, Daniélou und Mondéser verwaltete Reihe der „Sources chrétiennes" ist gleichwohl nicht zu umgehen Sie verbindet das gelehrte und das im besten Sinn des Wortes popularisierend Interesse in geradezu vorbildlicher Weise. Der kritisch bearbeitete Urtext is regelmäßig von einer französischen Übersetzung begleitet, und dazu treten ausführliche Einleitungen und Anmerkungen, ja Kommentare, die in eini gen Fällen den Umfang und die Bedeutung kleiner Monographien gewinnen[1]. So ist diese Reihe ihrem Niveau und Anspruch nach mit unserer Kemptene „Bibliothek der Kirchenväter" kaum zu vergleichen. Die erstaunlich niedri gen Preise zeigen aber, daß es in Frankreich offenbar doch ein größeres Publi kum gibt, das die Bände kaufen und lesen will. Alle mir vorliegenden Stücke verdienen auch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus Beachtung und Lob

Verhältnismäßig einfach liegen die Dinge für die von einem Kenner wie Bardy besorgte Ausgabe der Kirchengeschichte Eusebs von Caesarea. Denn hier war e für gewöhnlich möglich, dem nahezu unerschütterlichen Text von Eduard Schwartz zu folgen. Die Anmerkungen beschränken sich auf den Nachweis der Zitate, Literaturhinweise und gelegentliche kritische, besonders chronologische Erläuterungen. Die zuverlässige, bewußt nicht glättende Übersetzung wird auch ein deutsche Leser in Zweifelsfällen gerne zu Rat ziehen. Vorerst ist nur der erste Band erschienen der die Bücher I–IV umfaßt. Es bleibt abzuwarten, was die Fortsetzung und beson ders der letzte Band IV, der die Einleitungen und Register bringen soll, noch bieten wird.

---

1) Die vergleichbare englische Reihe der „Ancient Christian Writers", hrsg. von J. Quasten und J.C. Plumpe, bietet keinen Urtext. Bis jetzt haben ihre Herausgeber ihr Interesse vor allem den lateinischen Vätern zugewandt.

Ein vollendetes Meisterwerk ist die Ausgabe und ausführliche Erläuterung s Diognetbriefes durch MARROU. Es ist von besonderem Reiz zu beobachten, e hier einer der größten lebenden Patristiker sich darum bemüht hat, eine rkunde, deren Rätsel und geheimnisvolle Schönheit die Forschung seit hrhunderten beschäftigt (wir haben es mit der siebenundsechzigsten usgabe allein des Urtextes zu tun!), noch einmal im ganzen und im einzel- n zu verstehen, zu erklären und dem modernen Verständnis deutend nah ibringen. In vieler Hinsicht kommt diesem Werk, das nach sechsjähriger rbereitung erschienen ist, wohl abschließende Bedeutung zu.

Die Einleitung berichtet ebenso fesselnd wie ausführlich über die wechselvolle eschichte und die Probleme der einzigen Handschrift, die bei der Beschießung raßburgs im Jahre 1870 zugrunde gegangen ist. Sie stand in einem byzantini- hen Corpus apologetischer Traktate. M. möchte ihre Vorlage ins 6. oder allenfalls Jahrh. datieren. Die Textausgabe selbst bringt naturgemäß keine großen Über- schungen. Sie ist – im Gegensatz zu den älteren Editionen Ottos und vollends achmanns – bewußt konservativ gehalten. Auch die Übersetzung ist von vor- chtigster Korrektheit. „Je ne chercherais pas", sagt M. in seiner geistreichen Art, pour finir, à excuser l'insuffisance de ma propre tentative, étant trop persuadé u'un texte, à mesure qu'il est plus profondément travaillé et mieux compris, devient rogressivement intraduisible; mais ici, j'imagine, l'humaniste m'accusera de suc- mber à un préjugé d'historien!"

Gerade die Verbindung des philologischen mit dem historischen (und einem sehr bendigen religiösen) Sinne ist jedoch der besondere Vorzug des anschließenden, fast 00 Seiten starken „Kommentars". Er folgt in übersichtlicher Weise dem Gang des extes, bleibt aber im Zusammenhang lesbar und erörtert alle auftauchenden ragen jeweils mit angemessener Ausführlichkeit. So werden die form- und gattungs- eschichtlichen Probleme dieses apologetischen *προτρεπτικός* zunächst besprochen, nd die Eigenart seiner Polemik gegen Heiden und Juden wird mit den Parallelen us dem 2. und 3. Jahrh. vollständig illustriert[1]). Später kommen auch die kirch- ichen und dogmatischen Themen entsprechend an die Reihe. Die naheliegende Ge- ahr einer Überinterpretation wird dabei sorgfältig vermieden.

Im Mittelpunkt steht die Erörterung der berühmten Ausführungen des ünften und sechsten Kapitels über die Christen als die verborgene Seele der Welt. Alles nur irgend erreichbare heidnische und christliche Material wird eigebracht, um die Genesis dieses alten und zentralen Motivs zu erhellen nd die Eigenart und den Tiefsinn zu begreifen, die es gerade im Diognetbrief ewinnt. Der Verf. wendet sich mit aller Energie gegen das abschätzige Urteil,

1) Für die typische heidnische Frage nach dem Gott der Christen (S. 99) fehlen lie – um ihrer zeitlichen Nähe willen besonders wichtigen – Parallelen aus dem Gemeindebrief von Lyon und Vienne bei Eusebios, H.E.V 1, 13. 52; hier auch ein weiteres Zeugnis für das Interesse am christlichen Auferstehungsglauben V 1, 63 (S. 102).

mit dem Geffcken, aber in feinerer Weise auch Harnack den Auctor a Diognetum als einen typischen, christlichen Sophisten charakterisiert ha Das scheint mir berechtigt, mag die Verteidigung nun auch etwas weit in d entgegengesetzte Richtung gegangen sein. Im übrigen betont M. ausdrüc lich, daß die Originalität des Briefes vorzüglich in seinem dichterische Wesen zu suchen sei – „dichterisch" in der tiefsten und lebendigsten Bede tung dieses Wortes, „au sens plein du grec *ποιητικός*" (S. 172).

Es versteht sich, daß auch die Frage der Textlücken ausführlich zur Sprac kommt. M. möchte die zweimalige, durch alte Notizen beglaubigte *ἐγκοπή* am lic sten durch den Verlust eines Doppelblattes oder gar einer noch größeren Lage ve ständlich machen und erklärt sich im übrigen für die Echtheit der fast allgemein ve worfenen (und z.T. Hippolyt zugeschriebenen) Schlußkapitel 11 und 12 des Traktat Er verschweigt uns nicht die Schwierigkeiten, die sich seiner Annahme entgege stellen, und faßt sie sogar in einer eigenen Tabelle zusammen. Aber die Fülle d kritischen Argumente verliere an Gewicht, wenn man sie einzeln ins Auge fasse ur vor allen Dingen darauf achte, wie stark die stilistischen und theologischen Unte schiede auch sonst zwischen verschiedenen Kapiteln des Briefes sein könnten. Mä muß das im Buche selber nachlesen. Aber ich gestehe, daß ich nicht überzeugt wo den bin und über den „choc", den jeder unvoreingenommene Leser beim Überga von Kapitel 10 zu Kapitel 11 zugestandenermaßen empfindet, noch nicht hinwe kommen kann.

In der Frage der Datierung erhalten wir ebenfalls eine bequeme Tabel aller bisher versuchten Ansätze, die um Jahrhunderte auseinandergehe Heute kann nur noch der Zeitraum etwa zwischen 120 und 210 ernsthaft i Betracht kommen. Aber man wird M. unbedingt beipflichten müssen, wen er die Schrift ans Ende dieses Zeitraums rückt. Ihr Verfasser setzt eine e hebliche Entfaltung der apologetischen Tradition voraus und hält sich in besondere an die Praedicatio Petri. Noch weiter führt die unleugbare Ve wandtschaft mit Klemens von Alexandrien. Die Schrift kann also, folgert M hypothetisch in denselben Raum gesetzt werden, repräsentiert aber an b stimmten Punkten eine frühere Stufe. Ihr Verfasser hat insbesondere d klementinische Schrift „Quis dives salvetur" vom Jahre 203 wohl noch nicl gekannt. Und nun folgt eine doppelte Überraschung: warum sollte der Ve fasser des Diognetbriefes nicht Pantänus, der Lehrer des Klemens, gewes sein, und warum sein Addressat, die Excellenz Diognetos, nicht der für d Jahre 197 und 202 mehrfach in Ägypten bezeugte Procurator Claudi Diognetos? Mit dieser blendenden und gewiß nicht willkürlichen Hypothe schließt das Buch.

In der gleichen Reihe hat F. Sagnard mit hohen wissenschaftlichen An sprüchen eine neue Irenäusausgabe begonnen, die sich jedoch vorerst nur a drei wichtige Handschriften stützt, darunter die erst 1949 bekannt gewo dene Handschrift von Salamanca. Die Ausgabe bezeichnet sich im Blick a

künftige Pläne des Herausgebers als „editio critica minor". Es wäre natürlich glücklicher gewesen, wenn die vollständige „editio maior" den Anfang gemacht hätte; aber man kann es zugestehen, daß nach einem neuen, sei's auch vorläufigen Irenäustext schon lange ein lebhaftes Bedürfnis bestand.

Das dritte Buch konnte zuerst erscheinen, weil hier, wie die Einleitung ausführt, die positive Darlegung beginnt. Sie bleibt freilich im Gegenschlag immer noch durch die gnostischen Theorien bestimmt. Es geht um die Tradition, die Einheit Gottes und die Einheit Christi; im übrigen folgt Irenäus der Reihenfolge der biblischen Bücher. Der Text wird fortlaufend von Anmerkungen begleitet, denen noch Exkurse angehängt sind, darunter ein nützlicher Bericht über die neueren Auslegungen des berühmten Texts über die römische Kirche. Hier wie auch sonst (z. B. S. 25 über Petrus) merkt man die Bemühung um eine nach Möglichkeit „katholische" Deutung, wie sie nicht jedermann überzeugen wird. Die Einleitung ist von einer – jedenfalls für den wissenschaftlichen Gebrauch – z. T. etwas überflüssigen Breite und verficht unter Berufung auf die Funde von Nag-Hammadi das vom Verf. schon früher mit Recht behauptete Vorhandensein einer vorvalentinianischen heidnischen (und heidnisch-jüdischen) Gnosis.

Erfreulicherweise kommen innerhalb der „Sources chrétiennes" auch gnostische Texte zu Wort[1]). So hat QUISPEL den berühmten Brief des Ptolemäus an Flora im Anschluß an Holl, nur wieder etwas konservativer als dieser, neu herausgegeben und – erstmalig – ins Französische übersetzt. Dieses Bändchen ist von einem besonderen wissenschaftlichen Interesse. QUISPEL betont die feine pädagogische Anpassung des Briefes und damit seinen exotischen Charakter. Die metaphysischen Voraussetzungen der valentinianischen Schulen bleiben weithin unausgesprochen, sind aber gleichwohl durchgehends vorausgesetzt. Die übliche Anschauung ihres Verblassens in der späteren Entwicklung der abendländischen Schule wäre insofern also zu korrigieren. Besonders wichtig ist die Einordnung der Schrift in die Gesamtentwicklung des zweiten Jahrhunderts, zu der der angehängte Kommentar die Parallelen und begriffsgeschichtlichen Erklärungen beibringt. Die Ausbreitung der platonischen Vorstellungen wird u. a. in der Verwendung des Abbild-Begriffes deutlich. Dieser wird jetzt auf den Demiurgen übertragen, so daß er damit zum Vater Christi in eine gewisse Beziehung tritt. Überall zeigt sich trotz bleibender Verschiedenheit in den Grundpositionen die Verwandschaft mit den gleichzeitigen katholischen Lösungsversuchen. So steht die Publikation im inneren Zusammenhang mit den vielversprechenden Bemühungen um ein neues Gesamtverständnis des Valentinianismus, das der Fund von

1) Allerdings ist nunmehr die richtige Bezeichnung der Gruppe „Série de textes hétérodoxes" durch die nicht recht passende Überschrift „Série de textes non-chrétiens", wie es scheint, nachträglich ersetzt worden.

Nag-Hammadi ermöglicht hat. Quispel selbst, Puech u.a. haben sich scho wiederholt dazu geäußert; aber es ist für den Außenstehenden kaum möglich Stellung zu nehmen, ehe nicht wenigstens der Codex Jung veröffentlicht wo den ist. Soviel dürfte allerdings auf alle Fälle klar sein: Valentin ist eine übe ragende Gestalt des zweiten Jahrhunderts und hat als solche noch lange for gewirkt. Seine theosophisch-spekulative Begründung der Theologie tritt der Biblizismus Markions und der „katholischen" Position Justins methodisc selbständig an die Seite. Entscheidend für die Eigenart eines jeden ist nicht nur die jeweils eingenommene dogmatische Position, sondern auch d verschiedene Einstellung zur evangelischen Tradition und ganz besonders z Paulus.

Auch Sagnards Ausgabe der „Excerpta ex Theodoto" bemüht sich darum in diesem rätselhaften Dokument über alle schulmäßigen Differenzierunge hinweg vor allem den echten Nachklang valentinischer Gedanken hörbar z machen.

Dabei erweist sich ihm das Referat des Irenäus, das nach seiner früheren Unte suchung (La Gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée, Paris 1947) vo züglich an Ptolemäus orientiert ist, erneut als wesentlich zuverlässig. Eine besonde Schwierigkeit liegt in der Scheidung der „Exzerpte" von den Notizen und Anme kungen, die Klemens dazu gemacht hat. S. sucht beides auch drucktechnisch kla auseinanderzuhalten und im übrigen die Texte mit reichhaltigen Anmerkungen un Exkursen, so gut es gehen will, zu erklären. Als valentinianische Grundlehre wir dabei die Theorie des „geistlichen Samens" und der Erlösung durch die Gnosis he vorgehoben. Eine interessante, für Klemens bedeutsame Besonderheit betrifft d Gleichförmigkeit des Lebens Jesu und der Christen unter dem Gesichtspunkt de *ἀκολουθία*.

Von Klemens selbst liegen schon einige Bände vor. Die Publikation de Stromateis scheint jedem einzelnen Buch einen Band reservieren zu wolle Doch ist der wissenschaftliche Apparat von Mondésert, Marcel Caste und Camelot hier wohl absichtlich etwas knapper gestaltet worden.

Die Anmerkungen zum revidierten Stählin-Text beschränken sich im wesen lichen auf den Nachweis der Zitate; die Einleitungen berichten mehr oder wenige referierend über das literarische Problem und die vermeintlichen „Trilogien" sowi über das alte Thema vom Verhältnis, das Klemens zur antiken Philosophie un Bildung hatte. In der Einleitung zum zweiten Bande handelt Camelot im Anschlu an seine älteren Untersuchungen (Foi et Gnose, Paris 1944) über den Glauben un über die Tugenden des Gnostikers.

In der Tat war hier nicht der Ort, eine Gesamtcharakteristik des Kle mens zu entwerfen, wie sie auf dem Hintergrund der gnostisch-antignosti schen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts zweifellos nötig geworden ist Klemens muß, wie auch Sagnard betont, als dogmatischer Anfänger mi

nen Fragen und Lösungsversuchen unmittelbar ernst genommen werden[1]), d man muß andererseits auch der Eigenart seiner philosophisch-diskuta- ren Denkform gerecht zu werden suchen[2]). Eine Deutung im Sinne der erst äter entwickelten mystischen Typologie, wie sie namentlich Walther ölker mit umfassender Beherrschung des Stoffes versucht hat[2]) („der wahre nostiker nach Clemens Alexandrinus", 1952), scheint mir vom Entscheiden- n seines Wesens abzuführen[3]). Soviel dürfte heute wohl allgemein zugestan- n sein, daß es nicht ausreicht, wenn man Klemens in erster Linie als christ- hen Philosophen im Sinne der zeitgenössischen stoischen und platonischen hilosophie versteht.

In dieser Hinsicht bedeutet der große Aufsatz, den Max Pohlenz schon vor hren veröffentlicht hat (und der als „unerledigt" immer noch zur Besprechung rliegt) den Abschluß für eine lange ältere Entwicklung der Forschung. Deren rgebnisse dürfen auch heute nicht in Vergessenheit geraten. P. sieht es – noch ein- al – als das Hauptziel, dem Klemens zustrebte, an, das Christentum mit der anti- n Philosophie zu „versöhnen", und sieht hierin auch seine bleibende kirchen- schichtliche Bedeutung. Nach einer gründlichen Erörterung der literarischen ragen[4]) folgt eine Übersicht über die klementinischen Hauptgedanken und die je- eiligen klassischen Vorbilder. Sie werden nicht im Sinne einer mechanischen „Ab- ängigkeit" verstanden, sondern als geistige Voraussetzungen, die Klemens als ellene bewußt und unbewußt festhält. Die Lehre von den Affekten und Pflichten, ie Stellung zur Gesellschaft und ihren Forderungen, Leib und Seele, das sittliche Maß, die Stellung zum Reichtum, die Beurteilung des Furchtmotivs, der Physis- egriff und die Willensfreiheit – überall springen die Parallelen dem Kundigen ins uge und lassen sich nachweisen. Auch dort, wo das eigentümlich christliche Ele- ent stärker wird, in der Erörterung von Pistis und Gnosis, in der Gotteslehre und hristologie, fehlen sie doch niemals ganz. Selbst das krönende Bild des Gnostikers ird von P. wesentlich als überbietender Ersatz für das stoische Ideal des Weisen nterpretiert.

Es braucht nicht gesagt zu werden, wie nützlich diese Nachweise für jedermann ind und besonders für einen Theologen, der nicht über so ausgebreitete philosophie- eschichtliche Kenntnisse verfügt. Aber daß das Bild der Persönlichkeit des Kle- nens so im ganzen richtig erfaßt sei, wird man heute doch kaum mehr sagen dürfen.

---

1) Vgl. hierzu auch die ungedruckte Heidelberger theol. Dissertation von Gg. Kretschmar, Jesus Christus in der Theologie des Klemens von Alexandrien (1950).

2) Vgl. hierzu in meinem Buch „Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten" (1953) S. 215 ff.

3) Ich möchte mich nicht wiederholen und verweise hierzu auf meine Rezension in der Theol. Zeitschr. 9 (1953) 67–72 und für meine eigene Sicht auf die Skizze in meinem Büchlein über die „Griechischen Kirchenväter" (1955) 32 ff.

4) Hierzu und zur Deutung der Stromateis als „Schulschriften" vgl. jetzt die problematische Studie von A. Knauber, Katechetenschule oder Schulkatechumenat? Trier. Theol. Zeitschr. 60 (1951) 243 ff.

Die enthusiastisch-gnostischen Züge seiner Frömmigkeit – mag man sie nun chr
lich nennen oder nicht – kommen bei dieser Betrachtungsweise zu kurz, und
intern christlichen Traditionen und Intentionen des „Lehrertums", das mit H
der göttlichen Erleuchtung vor allem die Bibel erschließen will, sind für Klemens
alle Fälle stärker und bestimmender gewesen, als die sonst gehaltvolle Studie
kennen läßt.

Das „orthodoxe" Gegenstück zu Klemens ist sein jüngerer Zeitgeno
Hippolyt, der Schüler des Irenäus und griechisch-gelehrte „Papst" auf d
Stuhl von Rom. Deutschen Lesern ist er in letzter Zeit besonders durch ei
Monographie von Adolf Hamel nahe gebracht worden (Kirche bei Hippo
von Rom. Beiträge zur Förd. christl. Theologie 49. 1951). Die Beschäftigu
mit diesem weitschweifigen Autor verlangt eine gewisse Entsagung und
auch durch die mancherlei Echtheitsprobleme kompliziert, nicht nur hi
sichtlich seiner kirchenrechtlichen Produktion. Am radikalsten ist hi
Pierre Nautin vorgegangen: er will die Philosophumena Hippolyt ab- u
statt dessen dem Gegenpapst „Josippos" zusprechen (Hippolyte et Josi
Paris 1947). Soweit ich sehe, hat er mit dieser These bisher wenig Beifall g
erntet; aber die Zweifel an der Echtheit der Philosophomena sollten nic
zu schnell beiseitegeschoben werden und sind wohl einer erneuten Übe
prüfung wert. Nunmehr hat sich Nautin dem hippolytischen Schrifttum v
einer neuen und besonders schwierigen Seite wieder genähert: er untersuc
die Fragmente und Zuschreibungen der dogmatischen Florilegien und der
Auswertung in der neueren Forschung. Dies geschieht mit einem energisc
polemischen Akzent. Die Geschichte der Florilegientexte ist weithin ei
philologische historia calamitatum. Das ist zwar grundsätzlich allgemein b
kannt, wird aber, wie der Verf. nicht müde wird einzuschärfen, längst nic
genügend beachtet. Wenn man bedenkt, mit welcher Unbedenklichkeit, b
sonders in der homiletischen Literatur, alte Namen usurpiert wurden, so mu
man zugeben, daß die bloße Nennung eines berühmten Kirchenvaters a
Verfasser nicht mehr als Hinweis sein kann, dessen Richtigkeit jedesm
noch zu begründen bleibt. Die heutige Patristik hat in dieser Hinsicht, w
sich der Verf. ausdrückt, das „mythische Zeitalter" noch nicht wirklich hint
sich gelassen. Bei Harnack und nach Harnack finden sich immer wieder gar
abenteuerliche Zuschreibungen, die mitunter nur einem Versehen entspru
gen sind, dann aber, einmal ausgesprochen, ein zähes Fortleben finden un
kaum mehr auszurotten sind.

Die Prüfung des Verf., die sich auch auf die mit Hippolyt z.T. verbundene Melit
Überlieferung erstreckt, ist im einzelnen nicht nur scharf, sondern auch scha
sinnig. Die von Bonner herausgegebene und besonders von Peterson in ihrer Ech
heit verteidigte Passions- oder Osterpredigt wird Melito mit Entschiedenheit a
gesprochen. Ihr wahrer Verfasser bleibt unbekannt. Anderes gehört in die Zeit na

m arianischen Streit. (Ein genaues Achten auf die jeweilige Formulierung in den nemen der großen dogmatischen Streitfragen ist nach N. überhaupt das sicherste, fast das einzig sichere Mittel der Datierung solcher Texte. Wir möchten hinzugen: solange die sprachgeschichtlichen Untersuchungen noch nicht den Grad von rfeinerung erreicht haben, der heute im patristischen Latein doch schon vielfach zu cht exakten Ergebnissen geführt hat.) Für Hippolyt ist das Resultat weithin enso negativ. Auch die von Schwartz herausgegebene Predigt gegen die Juden, die n Euseb H.E.V. 28 anonym gebotenen Fragmente und erst recht der Schluß des iognetbriefes kommen sämtlich in Fortfall und zwar, wie mir scheint, jedesmal aus nten und sorgfältig dargebotenen Gründen.

Um so wichtiger ist, was an echten Fragmenten übrig bleibt. Es sind vor allem die tücke aus dem „Eranistes" von Theodoret, die, abgesehen von ein paar dyophysischen Korrekturen, durchaus zuverlässig sind. Sie stehen untereinander in Zusammenhang und dürften wohl alle aus dem verlorenen Buche *περὶ τοῦ πάσχα* stammen. Jedenfalls sind die bunten Lemmata, unter denen sie angeführt werden, nicht wie bisher als ebensoviele Buchtitel aufzufassen. Sie bezeichnen nur ganz äußerlich den jeweiligen Textzusammenhang, dem die Zitate entnommen sind. Und zwar meint N., die heutigen Zitate ließen auf ein älteres, größere Abschnitte bietendes Florilegium schließen, das nachher gekürzt wurde. Echt, obschon vermutlich nicht mehr ganz vollständig ist auch die Psalmenhomilie mit ihren interessanten Erörterungen über die Überschriften und Verfasser der Psalmen und die Stellung des . und des II. Psalms. Sie war bisher nur syrisch bekannt geworden und wird jetzt nhangsweise im griechischen Original mit französischer Übersetzung publiziert und austerhaft knapp kommentiert. Gleichfalls zum erstenmal wird der griechische Text einer bisher nur lateinisch unter dem Namen „Epiphanius" überlieferten und .T. ebenfalls mit Melito zusammengebrachten Predigt vorgelegt, deren wahrer Verfasser unbekannt bleibt.

Übrigens werden im Zusammenhang der Untersuchung auch die sonstigen Hippolyt-Fragmente fast durchweg noch einmal abgedruckt und mit Apparat und gelegentlichen Anmerkungen versehen. Außerdem findet sich eine kritische Übersicht zur Ausgabe der Fragmente von Achelis in den GCS, eine „vorläufige" Tabelle der übrig bleibenden Titel verlorener Schriften Hippolyts, ein griechisches Wörterverzeichnis und alles Wünschbare an Registern. Alles in allem: ein Buch, das aus echter Arbeit erwachsen ist, mit dem es sich darum auch zuverlässig arbeiten läßt und das die Arbeit hoffentlich weiter fördern wird!

In diesen Zusammenhang gehört auch das erste Bändchen einer Reihe von Osterpredigten, die Nautin in den „Sources chrétiennes" veröffentlicht hat. Sie stammen alle aus einer kleinen thematischen Sammlung von 7 Predigten, „die Trompetchen" genannt (*τὰ σαλπίγγια*), welche – durchweg zu Unrecht – Chrysostomos zugeschrieben sind. Die sechste Homilie ist aber andernorts auch unter dem Namen Hippolyts überliefert, und ihm wurde sie bis heute vielfach auch zugeeignet.

Allein sie weicht, wie N. zeigt, nicht nur stilistisch und terminologisch von Hipp lyt ab, sondern gebraucht einige dogmatische Wendungen, die einerseits nachari nisch sein müssen, andererseits der Verurteilung des Apollinaris noch nicht Rec nung tragen. Trotzdem ist die Nennung Hippolyts als des Verfassers nicht völl willkürlich. Solche Zuschreibungen beweisen zwar für sich allein noch gar nicht aber sie können u. U. daher rühren, daß ihr Verfasser den betreffenden Kirchenvat tatsächlich als Vorlage benützt hat. Denn „im Gegensatz zu unseren Predigern, d ihre Quellen gemeiniglich verschweigen, übernahmen die der alten Zeit für ih Homilien gerne den Namen des Autors, der sie angeregt hatte" (S. 36 f.). Im vo liegenden Fall sind auch eine pseudoorigenistische und eine Gaudentiuspredigt d gleichen Quelle gefolgt, und es ist einigermaßen sicher, daß diese Hippolyts Schri *περὶ τοῦ πάσχα* gewesen sein muß. Im einzelnen ist es allerdings sehr schwer zu bestir men, wieviel in der Homilie jeweils tatsächlich auf Hippolyt zurückgeführt werd kann. Doch möchte N. auf alle Fälle die Zweiteilung des Themas, das „Diptycho einer Betrachtung des alten jüdischen Passahs neben der Passion Christi als hippol tisch nehmen, und darin wird er Recht haben. – Nach der Erörterung der textkri schen und literarischen Probleme folgt in der Einleitung eine „analyse et explicati du texte". Sie setzt die Lektüre des betreffenden Abschnitts immer schon vora und wäre daher wohl besser nachgestellt worden. Es handelt sich im übrigen um ei etwas umständliche Paraphrase, die besonders die verborgenen Anspielungen a Licht hebt. Ich kann nicht sagen, daß mir diese Art der Kommentierung sehr glüc lich erscheint.

Das zweite Bändchen bringt eine Art allgemeiner Einleitung zur ganze Predigtsammlung und (auf S. 31 f.) eine kurze Charakteristik der nicht publ zierten Predigten IV und V. Die Nummer VII ist eine echte Predigt Grego von Nyssa; ihr soll das dritte Bändchen gewidmet sein. Zunächst werden d ersten drei unter sich zusammenhängenden Osterpredigten vorgelegt. S stammen zweifellos aus der alexandrinischen und insbesondere origenist schen Tradition. Ihr Verfasser, der um die Wende des 4. zum 5. Jahrh. gelek haben mag, muß eine geistig bedeutende Persönlichkeit gewesen sein, läß sich aber vorerst noch nicht näher bestimmen. Die Einleitung zeigt den durch laufenden Gegensatz zwischen der heilsgeschichtlich-typologischen Au legung von Exod. 12 bei Hippolyt und der individualistisch-allegorische Tendenz bei Origenes, auch in Einzelheiten. Die getrennten zwei Traditione lassen sich noch lange weiter verfolgen. Noch interessanter ist eine grundsät liche Verschiebung, die in der origenistischen Predigt im Gegensatz zu Or genes selber erfolgt ist: da, wo Origenes von den heiligen Schriften sprich da spricht unser Prediger vom Fleische des Herrn und somit von der Euch ristie. Hier wird die in der Dogmengeschichte so oft betonte und so selten b legte Beziehung des christologischen Dogmas zum Sakrament hin einm wirklich greifbar. Ob sie, wie N. meint, gerade als Folge der *antiarianisch* Betonung des Inkarnationsgedankens verstanden werden muß, wird man d gegen bezweifeln dürfen.

Die Sakramentalisierung und Verkirchlichung der origenistischen Tradi-
on entspricht bis zu einem gewissen Grade der Haltung, die auch die heutige
orschung gegenüber Origenes vielfach an den Tag legt. Diese Entwicklung
an und für sich erstaunlich. Kein Ketzer der alten Kirche ist so sehr in aller
orm verdammt und verurteilt worden wie Origenes – und die heutige katho-
che Kirche behandelt ihn tatsächlich wie einen ihrer Heiligen. Als Gegen-
hlag gegen Harnacks einseitig „liberale" Deutung kann man diesen Front-
echsel wissenschaftsgeschichtlich bis zu einem gewissen Grade wohl ver-
ehen; aber es ist mir nicht zweifelhaft, daß die heute bevorzugte katholi-
erende Deutung seiner Theologie in die entgegengesetzte Richtung nicht
inder in die Irre geht[1]). In dieser Hinsicht scheint mir Bertrands Büchlein
oer die „Jesusmystik bei Origenes" und der Beifall, den es z.T. schon ge-
nden hat, sehr bezeichnend. B. konzentriert sich in den Spuren Daniélous,
ubacs u.a. ganz auf den Exegeten Origenes, der vor allem als frommer
hrist und „Mystiker" verstanden wird. Von heidnischen Einflüssen ist nicht
iel die Rede; eine Bezugnahme auf die Gnosis findet überhaupt nicht
ehr statt; alle Probleme treten zurück zugunsten einer liebevollen Nach-
eichnung der origenistischen Gedanken, die sich fast erbaulich und gleich-
am von innen her gesehen dem Leser präsentieren.

Zweifellos ist die Studie mit gründlicher Materialkenntnis, überdies klar
nd geschmackvoll geschrieben. Ein begrenztes Thema der origenistischen
)xegese und zur origenistischen Christologie wird denkbar reich, ja überreich
elegt. Es handelt sich um die Art und Weise, in der die verschiedenen Personen
er Umgebung Jesu nach den drei großen Evangelienkommentaren (Joh.,
k., Mt.) zu Jesus in Beziehung treten und dementsprechend um die christo-
ogische Lehre von den *ἐπίνοιαι*, d. h. den verschiedenen Erscheinungs-
eisen, die Christus je nach der Stufe ihrer geistlichen Entwicklung für sie
nnimmt. Das ist eine typisch gnostische, doketisierende Betrachtungsweise,
ie hier aber vorsichtig als „alexandrinisch" bezeichnet wird. Die mancher-
ei Begriffe des „Suchens", „Sich-näherns", „Empfangens", „Nachfolgens"
sw. werden bei Origenes durchweg allegorisch ausgelegt und spiegeln die
mehr oder weniger fromme Seelenhaltung und den Grad der sittlichen *προκοπή*
wieder, die der betreffende Mensch besitzt, und je nachdem erscheint ihm
der Herr als Weg, Pforte, Licht, Leben, Wahrheit, Bräutigam usw. (Doch wird
von dem Verf. auch der verdächtige Begriff der „Allegorisierung" nach Mög-
lichkeit vermieden.) Es ist lehrreich, so wieder einmal zu erfahren, wie syste-
matisch, bewußt und bis ins letzte überlegt Origenes bei seiner Exegese zu
Werke und den einzelnen Begriffen nachgegangen ist. Die Ergebnisse sind

1) Für meine eigene Auffassung darf ich wieder (o. S. 325, 1. 2) auf die Dar-
stellung in „Amt und Vollmacht" (S. 272 ff.) und in den „Griechischen Kirchen-
vätern" (S. 43 ff.) verweisen.

nirgends neuartig oder überraschend, aber so reichhaltig und minutiös kau jemals schon zusammengestellt worden. Die (wörtlich übersetzten) Tex überwiegen im Umfang die Darstellung, die sie meist nur erläuternd, ergä zend und verknüpfend zusammenstellt. Da kein Register geboten wird, wä ein etwas ausführlicheres Inhaltsverzeichnis willkommen gewesen.

Die These, die das Buch begründet zu haben meint, ist nun die, daß Orig nes in dem allen einen „amour passioné et tendre du Sauveur" und ga besonders auch Sinn für die geschichtliche Person und Menschheit Jesu a den Tag lege. Deren „mystische" Betrachtung wäre somit nicht erst mitte alterlich, obschon diese von Origenes eingenommene Stellung für das Alte tum allerdings ganz einzigartig sei. Nur so erkläre sich der intensive Ern mit dem Origenes noch die kleinsten Züge des evangelischen Berichtes deuten sucht. In Wirklichkeit ist er doch einfach die Folge seiner ste befolgten, allegorisierenden Überinterpretation des biblischen Textes, d gerade in den Evangelien fast zwangsläufig zu derartigen Ergebnissen führ mußte. Die Behauptung, das Ergebnis sei durch eine Beschränkung auf d Evangelienkommentare besonders beweiskräftig geworden, ist mir ganz u verständlich. Aber auch so beruht die angebliche mystische Jesusfrömmi keit größtenteils nur auf einer vorgefaßten Meinung, die in die Texte ei getragen wird. Notfalls hilft auch noch ein Hinweis auf die vermeintlic zarte Zurückhaltung des Origenes, wenn seine Worte tatsächlich nichts v den glühenden Empfindungen verraten, die er gehabt haben soll. Niema bestreitet natürlich, daß Origenes immer bestrebt gewesen ist, jede religiö Erkenntnis und besonders den sittlichen Fortschritt des Christen nach Mö lichkeit mit Christus in Beziehung zu setzen. Das eigentlich Charakterist sche dabei ist aber m. E. nach wie vor gerade dies, daß alle spezifischen Züg der Jesusgestalt dabei versinken oder allegorisch mißdeutet werden, so d die blassen Vorstellungen einer allgemeinen erziehenden, reinigenden u heiligenden Wirkung übrig bleiben, die bekannten Prädikationen des ideal stisch-gnostischen religiösen Führertums, deren ermüdende Monotonie dur gar nichts gestört wird. Gelegentliche Erwähnungen des Kreuzes oder dies oder jener Einzelheit, die der Bibeltext an die Hand gibt, beweisen dage schlechterdings gar nichts. Natürlich läßt Origenes gelegentlich seine persö liche Beteiligung und auch eine gewisse Wärme erkennen, die ihn beim Bli auf den Heiland erfüllt. Aber von einem besonderen Interesse an der konkr ten Person und Menschheit Jesu vermag ich nichts zu entdecken[1]).

1) Entsprechendes gilt m.E. auch von dem antignostisch-*historischen* Interess das Sam. Läuchli bei Origenes bemerken möchte: Die Frage nach der Objektivit der Exegese des Origenes, Theol. Zeitschrift 10 (1954) 175–197. Es kommt freili bei solchen Behauptungen immer darauf an, an welchem Maßstab gemessen werd soll: absolut unhistorisch kann kein christlicher Exeget verfahren.

für die Art der emphatischen Überinterpretation nur ein konkretes Beispiel
106). Comm. Joh. VI 28, 204 erklärt Origenes, er habe sich an Ort und Stelle
von überzeugt, daß Joh. 1, 28 „Bethabara" und nicht „Bethanien" die richtige
ung sein müsse, als er sich „in jener Gegend um die Spuren Jesu, seiner Jünger
l der Propheten bemüht" habe (*γενόμενοι ἐν τοῖς τόποις ἐπὶ ἱστορίαν τῶν
ων Ἰησοῦ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ τῶν προφητῶν*). Der Verf. begnügt sich nicht
nit, hier ein interessantes Zeugnis für die Gewissenhaftigkeit zu besitzen, mit der
genes gegebenenfalls auch eine einzelne historische Angabe der Schrift zu klären
ht, sondern er findet darin „une nouvelle preuve de l'attrait qu'exerce sur lui tout
qui touche à la Personne de Jésus" (von dem gar nicht allein die Rede war), und es
cheint ihm unzweifelbar, „que cette démarche ne procède pas seulement d'un froid
ici scientificque; au contraire, elle est aussi comme toute réchauffée de tendresse:
st encore un sentiment du coeur qui l'inspire et qui l'anime". In dieser Weise faßt
Interpretation immer nur die eine Möglichkeit der Auslegung ins Auge, unter-
eicht sie und vermeidet es, die Gegenprobe zu machen. Das einseitige Ergebnis,
s so zustande kommt, wirkt auf den ahnungslosen Leser um so viel mehr, als der
rf. die Texte in solcher Fülle häuft, die grundsätzlich zurückgestellte Literatur
er nur dort heranzieht, wo sie mit ihm übereinstimmt. Völker wird beispielsweise
Kronzeuge für die „mystischen" Erfahrungen des Origenes ins Feld geführt;
l Kochs Buch erscheint dagegen, soweit ich sehe, nur im Literaturverzeichnis, und
Kritik, die Jonas an Völker geübt hat (Theol. Zeitschr. 5, 1949, S. 24 ff.) nicht
mal hier.

In die Nachbarschaft Bertrands gehört auch die Ausgabe der zwei Homi-
n über das Hohelied, die O. Rousseau in den „Sources chrétiennes" her-
sgebracht hat [1]).

Der Text ist uns nur in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus überliefert.
er Verf. hat sich in diesem Fall etwas stärker auf diejenigen Leser eingestellt, die
s Buch fachwissenschaftlichen Interesses wegen zur Hand nehmen. Er gibt einen
otwendigerweise etwas skizzenhaften Überblick über die vororigenistische Ausle-
ung. Er ist bestrebt, in der christlichen Literatur möglichst frühzeitig Anklänge an
as Hohelied zu finden und unterschätzt dabei doch wohl den breiten Raum, den die
chatologische Bildersprache von der Braut, der Hochzeit usw. überall einnimmt,
ne darum vom Hohenlied abhängig zu sein. Deutlich ist die Benutzung jedenfalls
st bei Tertullian, und die Auslegungsgeschichte beginnt mit Hippolyt, dessen Ein-
uß jedoch, an Origenes gemessen, ziemlich bescheiden bleibt. Origenes bringt den
bergang von der ekklesiologischen zur individuell-„spirituellen" Auslegung –
n Schritt, dessen Bedeutung noch stärker hätte betont werden sollen. Wir erhalten
ne angenehme Übersicht über die Grundsätze der origenistischen Exegese, wobei
ber wieder die „mystische" Tendenz einseitig betont wird. Origenes soll der größte
ehrer der Agape gewesen sein, die den Eros überbietet und ergänzt. Das ist ohne
weifel eine Übertreibung und außerdem eine falsche Anwendung der Nygrenschen
erminologie. Aber das, was hier über den Aufstieg in sieben Stufen, die „szenische"
liederung des Textes u.a. gesagt wird, ist in seiner Weise durchaus wertvoll.

1) Die früheren Numeri-Homilien von A. Méhat liegen nicht zur Besprechung vor.

Erstaunlich ist wieder die selbstverständliche Schätzung dieses „Mystikers", a wäre er ein ausgezeichneter christlich-katholischer Lehrer. Erst auf den letzt Seiten der Einleitung finden wir eine kleine einschränkende Anmerkung: „On s que la doctrine d'Origène n'est pas à l'abri de tout reproche. A toutes les époqu l'œuvre du grand Alexandrin a été exaltée par les uns, dénoncée par les autres. est étonnant que l'actualité d'Origène ne lui ait suscité que des admirateurs cours de ces dernières années. Viendra bien le mauvais génie qui lui décochera qu ques pierres." Die Bemerkung ist lehrreich für die Lage des heutigen Christentum in der katholischen Kirche.

II.

Die dogmengeschichtlichen Untersuchungen alten Stiles sind für die erst Jahrhunderte mit Recht selten geworden – die oft überscharfen Fragestellu gen haben sich totgelaufen. Um so willkommener ist die Zusammenfassu in größeren Werken, die möglich und nötig ist. Wir haben vor allem auf ei Arbeit hinzuweisen, die, 1936 erstmals erschienen, jetzt schon in zweiter, und da noch verbesserter Auflage vorliegt, in Deutschland aber bis heu merkwürdig geringe Beachtung gefunden hat. Prestiges Darstellung d Gottesgedankens in der Patristik geht – ganz anders als seinerzeit Aulén von der Untersuchung der einzelnen trinitarischen Begriffe aus. Das Bu ist aus den Studien für das große englische Lexikon der patristischen Gra tät erwachsen. So wird die Entwicklung nicht nur im großen verfolgt u übersichtlich gegliedert, sondern auch das Material selbst in reicher, aber sin voller Auswahl vorgelegt. Es finden sich Hunderte von teils wohlbekannte teils auch recht entlegenen Zitaten, leider allerdings immer nur in englisch Übersetzung, aber mit genauer Angabe des Fundorts. Auch das Stichwo register ist englisch, aber da die wichtigsten, unübersetzbaren Begriffe Lehnworte behandelt werden und ein vorzügliches Stellenregister hinzutri kann man mit dem Buche immerhin arbeiten. Doch handelt es sich keinesw nur um ein Begriffslexikon in flüssiger, erläuternder Darstellung, sondern u ein durchaus theologisch gemeintes Werk, wenn man will: um eine einzi groß angelegte und durchgeführte Apologie der altkirchlichen Trinitätsleh Sie erwächst für den Verf. mit zwingender, sachlicher Notwendigkeit aus d Ansätzen des Urchristentums selbst und ist gerade von den griechisch Vätern in ihrer Wahrheit und ihrem bleibenden philosophischen Gehalt n unvergleichlichem Feingefühl sorgsam und tiefsinnig entwickelt worden.

Es ist klar, daß das Buch, das im allgemeinen keine Auseinandersetzu mit der Literatur bringt, von hier aus zu Harnacks Auffassung in einen er schiedenen und ausgesprochenen Gegensatz tritt. Der Vorwurf des „Rat nalismus" trifft die altkirchlichen Denker nicht, wenn sie sich mit allen Kr ten der Vernunft um das legitime, christliche Gottesverständnis bemü

haben, und erst recht nicht der Vorwurf einer unzulässigen „Hellenisierung" und Paganisierung. „I do not then deny the influence of externally imported ideas, but I think, all the same, that the doctrine of Trinity was reached by true rational development, and not by syncretism between Christianity and Paganism" (S. XV). So bleibt auch in der Darstellung die Beziehung zur philosophischen Tradition, die der Verf. natürlich sehr wohl kennt, meist im Hintergrund, um die innere, sachlich-theologische Motivierung der Ideenentwicklung um so klarer hervorzuheben.

Die drei ersten Kapitel bieten eine allgemeine Grundlegung der Gotteslehre (elements of theism – divine transcendence – divine providence) und enthalten naturgemäß viel Bekanntes. Sie wären interessanter, freilich auch uferlos geworden, wenn der Verf. hier den religionsgeschichtlichen Beziehungen zu Judentum und Gnosis etwas mehr hätte nachgehen wollen, worauf er jedoch ausdrücklich verzichtet. So werden theologische Möglichkeiten und Probleme, die die Folgezeit nicht aufgenommen hat, vielfach zugedeckt; man vergleiche etwa die Ausführungen über die δυνάμεις und die Engel (S. 68 ff.). Dann geht die Darstellung zu den Anfängen der eigentlichen Trinitätslehre über, klärt den Begriff der „Monarchie" und sucht die Bedeutung der „binitarischen" Ansätze mit guten, aber vielleicht doch etwas einseitig betonten Gründen zurückzudrängen. Tertullian erscheint – und das ist wichtig – durchaus als griechischer Theologe, „der letzte der griechischen Apologeten" (S. 97). Der abendländisch-juristische Ursprung seines substantia-Begriffs wird ausdrücklich zurückgewiesen (S. 221). Die Herkunft der Logosvorstellung wird bei den Stoikern gesucht; eine Vermittlung durch Philo erscheint überflüssig und unwahrscheinlich. Auch der gnostische Einfluß wird gering – ich möchte meinen: zu gering – veranschlagt. Glanzvoll ist in der Entfaltung des subordinationaischen Problems besonders die Schilderung von Origenes und dessen Nachwirkungen, wobei die außerordentliche Bedeutung Eusebs von Caesarea wieder mehrfach erhellt. Auch Paul von Samosata wird ausführlich berücksichtigt. Leitend ist aber durchweg nicht die Theologie der bestimmten Persönlichkeiten als solche, sondern die Begrifflichkeit und die Fortbildung, die sie jeweils erfährt. Auf die Darlegungen über ἀγέννητος und ἀγέννητος, die praktisch nicht scharf geschieden werden können, sei besonders hingewiesen.

Damit sind wir an die sozusagen klassischen trinitarischen Termini herangeführt. Es zeigt sich, daß πρόσωπον (persona) in der sabellianischen Theologie niemals, wie in allen Dogmengeschichten zu lesen steht, die Bedeutung der „Rolle" besessen hat; dies wird den Monarchianern nur von ihren späteren Gegnern polemisch nachgesagt. Und besonders wichtig ist der Nachweis, daß Harnacks Deutung von ὑπόστασις im Sinne einer zwischen konkreter Person und quasi-Attribut der Gesamtgottheit schwebenden Größe schlechterdings nicht zu halten ist. (Hier greift auch bei ihm die bei den heutigen theologischen Exegeten so oft begegnende Verwechslung Platz, die den Gedanken, dem ein Wort in bestimmten Zusammenhängen dient, mit der Bedeutung verwechselt, die diesem an und für sich zukommt.) Beide Begriffe bezeichnen das konkrete Einzelwesen; „but, strictly speaking, prosopon was a nonmetaphysical term for ‚individual', while hypostasis was a more or less metaphysical

term for ‚independent object'" (S. 179). Die Abgrenzung gegen die *οὐσία* wird dann folgendermaßen vollzogen: „ousia tends to regard internal characteristics and relations, or metaphysical reality; while hypostasis regularly emphasises the externally concrete character of the substance, or empirical objectivity" (S. 188). Das sind natürlich nur grobe Umrisse, die in der Darstellung bis zu den einzelnen Abtönungen und kleinen Schwankungen weiter verfolgt werden.

Bei der vornicänischen Geschichte des umstrittenen *ὁμοούσιος*-Begriffes kommen wir in gewisser Weise an die Grenze einer rein geistesgeschichtlichen Betrachtungsweise. H. Kraft hat gezeigt, wieviel zu gewinnen ist, wenn man diese Vorgeschichte auch in ihrer allgemein kirchengeschichtlichen und kirchenpolitischen Bedeutung mit berücksichtigt (ZKG 65, 1953/54). Der ursprüngliche Terminus bezeichnete nach P. die Gleichheit der Substanz („of the same stuff") und enthielt noch nicht die „sabellianische" Geneigtheit, die ihm im Blick auf die markellische Interpretation von den Gegnern allgemein zugeschrieben wurde(?). Entscheidend war, daß Athanasios bei der Übersetzung des abendländischen *unius substantiae* den Begriff im Sinne der *ταυτότης*, einer für alle drei Hypostasen identischen *οὐσία* interpretierte. Dieser Begriff der realen Identität, den die bisherige Forschung fast übersehen hat, erscheint dem Verfasser von entscheidender Bedeutung. Er wird in einem eigenen Kapitel, das ausblicksweise bis zu Thomas von Aquino reicht, verfolgt. Diese athanasianische Deutung ist der Sache nach auch von Basilios beibehalten worden. Seine angeblichen tritheistischen Neigungen sind nur Schein, der sich aus bestimmten Gegebenheiten seiner antiarianischen Polemik allerdings ergeben konnte. (Dies ganze Kapitel führt weit über Holl hinaus und fordert noch eingehende Beachtung und Überprüfung.)

Gewöhnlich pflegen die letzten Kapitel der griechischen Dogmengeschichte und zumal der trinitarischen Entwicklung an Interesse zu verlieren und in der Darstellung abzufallen. Bei P. ist es fast umgekehrt: seine Schilderung steigert sich zu immer größerer Intensität und wird geradezu spannend. Der „Triumph des Formalismus", den vor allem die beiden Leontii und auch Maximus Confessor illustrieren, wird eben nicht bloß „formal" erklärt, so deutlich die äußerlichen und schulmäßigen Voraussetzungen und vor allem die verhängnisvolle Wirkung von Chalkedon erkannt werden. (S. 279. An dieser Stelle bekommt Harnack gegen die modernen Verherrlichungen dieses Formelmonstrums noch einmal stillschweigend Recht.) Der Formalismus ergibt sich vielmehr aus einem tiefen Mißverstehen des trinitarischen Grundgedankens von der realen Identität der *οὐσία* in allen drei Hypostasen. Gefördert durch die falsche Angleichung der trinitarischen an die christologische Terminologie, erscheint die göttliche *οὐσία* im 6. und 7. Jahrh. nahezu als eine abstrakte Größe, die nur innerhalb der einzelnen Hypostasen real wird; der Tritheismus wird jetzt wirklich unvermeidlich. Gegen diese verhängnisvolle Entwicklung erhebt sich aber noch einmal ein überragender, für uns persönlich leider nicht zu fassender Theologe, Pseudo-Kyrill, dessen Aufstellungen dann auch von Johannes Damascenus übernommen und in mehr oder weniger popularisierter Form zum Siege geführt werden. Pseudo-Kyrill erneuert die echte, ursprüngliche Vorstellung von der *οὐσία*, indem er mit dem Begriff der *περιχώρησις* (circuminsessio) die gegenseitige Durchdringung und Einheit der göttlichen Hypostasen ineinander verdeut-

ht. „Once more the unity of God is made the basis of definition, and once more e hypostaseis are defined as perfect presentation of the one, identical, supreme ing" (S. 281).

Der Verf. legt mit diesem Werk ein höchst eindrucksvolles Bekenntnis zum lauben an die transzendente, schöpferische und immanent wirksame Wirkhkeit der Dreieinigkeit als strenger Einigkeit und Einheit ab. Sie ergibt sich m aus der geschichtlichen Offenbarung, die die sozusagen rückwärtige Vertngerung in das ewige, göttliche Wesen selbst unmittelbar fordere. „God is lfconsistent. In revealing Himself to men He cannot be untrue to Himself, or isrepresent His own nature" (S. 301). Mit diesem „rationalen" Schluß des laubens muß die klassische Trinitätslehre in der Tat stehn und fallen. Es äre sehr zu wünschen, daß dieser terminologisch-theologischen Monographie ur Trinitätslehre alsbald ein entsprechendes Werk über die Christologie an ie Seite träte. Dabei würde es sich dann auch zeigen, ob die altkirchlichen emühungen um die volle Gottheit Christi wirklich, wie der Verf. meint, der rfassung und dem Interesse an der „historischen", irdischen Erscheinung des enschlichen Lebens Jesu in keiner Weise Abbruch getan haben (S. XV).

Aber bis dahin wird es noch vieler Vorarbeiten bedürfen. Einstweilen sind wir in dieser Hinsicht vor allem an das großartige Sammelwerk gewiesen, das Grillmeier und Bacht im Auftrag der theologischen Fakultät S. J. Sankt Georgen (Frankfurt/Main) anläßlich des anderthalbtausendjährigen Jubiäums herausgebracht haben. Seinen vollen Wert für den Kirchen- und Dogmenhistoriker wird es erst dann zeigen, wenn auch der dritte, die Register mit enthaltende Band vorliegt. Eine Besprechung an dieser Stelle ist nicht vorgesehen[1]). Es ist der besondere Vorzug dieser Gemeinschaftsarbeit, daß sie nicht bloß weiterführt und zusammenfaßt, sondern überall auch Ausblicke auf Gebiete eröffnet, die der Bearbeitung noch offen stehen.

Neben den strengen dogmengeschichtlichen Untersuchungen der alten christologischen Probleme zeigt sich seit einiger Zeit ein wachsendes Interesse für deren weitergreifende theologisch-anthropologische Verflechtung. Bezeichnend dafür ist das geradezu ungeheuerliche Anschwellen der Literatur über die Gottebenbildlichkeit. Fast jeder bedeutendere Kirchenvater hat hierzu schon seine Spezialuntersuchung erhalten[2]). Wir beschränken uns hier auf Bernards Studie über die Gottebenbildlichkeit bei Athanasios und zwei weitere Bücher, die das gleiche Thema bei Gregor von Nyssa zu ihrem Gegenstand gemacht haben. Bernard geht so vor, daß er die apologetischen Früh-

1) Vgl. meine Anzeige des 1. Bandes in der ThLZ 78 (1953) 85–92 sowie die Besprechungen von E. Honigmann in der ByzZ 46 (1953) 165–170 und W. Schneemelcher ZKG 65 (1953/54) 157–168.

2) Vgl. die bei Merki verzeichnete Literatur; dazu noch W. Düring, Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie (1952).

schriften (contra gentes, de incarnatione) und die antiarianische Produktion jeweils für sich behandelt. Das ist bei der ganz verschiedenen Blickrichtung, die hier und dort bestimmend ist, durchaus glücklich, und gerade so wird die erstaunliche Gleichförmigkeit und Bestimmtheit des athanasianischen Sprachgebrauchs sehr deutlich sichtbar. Es ergibt sich, daß Athanasios das eigentliche *εἰκών*-sein immer nur Christus als dem Logos Gottes allein zugeschrieben hat. Den Menschen gehört nur ein *τὸ κατ' εἰκόνα*, das auf Christus bezogen und zugleich deutlich von ihm abgesetzt bleibt. Diese Unterscheidung ist einzigartig und begegnet bei sonstigen Vätern m.W. überhaupt nicht. Das Verhältnis ist ähnlich zwischen Christus als dem *αὐτολόγος* und dem *λόγος*, den jeder Mensch als vernünftiges Wesen besitzt. Der Tatbestand war bisher nur durch das Dazwischentreten einiger pseudoathanasianischer Schriften verwirrt, die einen abweichenden Gebrauch zeigten. Die einzige, jetzt noch verbleibende Ausnahme läßt sich, wie Grillmeier gezeigt hat[1]), sehr wohl erklären. Der Begriff der *εἰκών* wird gegenüber Origenes, zu dem mancherlei Beziehungen bestehen, also merklich gehoben. Vom Standpunkt der scholastischen Begrifflichkeit aus besteht dagegen die Schwierigkeit, daß Athanasios zwischen der Gottebenbildlichkeit als einer „übernatürlichen", gnadenhaften Gegebenheit und der Ebenbildlichkeit als Eigenschaft der vernünftigen Natur noch nicht unterscheidet: „La terminologie reste flottante" (S. 69). Es wird sich dabei nicht nur um eine Unklarheit der „Terminologie" handeln, zumal sich auch philosophische, platonische Einflüsse bemerkbar machen. Für das Wesentliche der Konzeption waren sie allerdings nicht bestimmend. Der Begriff des menschlichen *κατ' εἰκόνα* wird dann noch in seinem Verhältnis zu den Begriffen der *μετοχή*, zu *λογικός* und *χάρις* näher erläutert. Zusammengefaßt gilt: „Le *κατ' εἰκόνα* résume la vocation divinisante de l'homme" (S. 70).

Dieser ganze Fragenkomplex wird in den antiarianischen Schriften kaum weiter gefördert. Die anthropologisch-psychologischen Fragen treten hier völlig zurück, und die Christologie als *θεολογία* übernimmt an Stelle der *οἰκονομία* die Führung. Es zeigt sich, daß es Athanasios keine Schwierigkeiten macht, das *εἰκών*-sein Christi im Sinne der Gleichheit mit dem Vater zu interpretieren. So umreißt der zweite Teil eine vollständige Christologie unter antiarianisch-trinitarischem Blickwinkel in der bekannten athanasianischen Monotonie und Wucht. Im einzelnen hat Athanasios viel von seinen Vorgängern übernommen, und besonders Alexander von Alexandrien mag ihm auch in seiner Gesamtanschauung recht nahe gekommen sein. Doch läßt sich das nicht mehr belegen. Für uns bleibt Athanasios der Schöpfer der bestimmten, dogmatisch und polemisch ausgeformten Lehre von Christus als Gottes wesenhaftem Ebenbild.

---

1) In seiner auch sonst wichtigen Besprechung von Guido Müllers Lexicon Athanasianum, Scholastik 29, 1954, S. 108–112.

Das aktuell-theologische Interesse ist bei den Untersuchungen zu Gregor n Nyssa noch deutlicher zu spüren. Immer neue Schriften zur Theologie eses früher kaum stärker beachteten Kirchenvaters erscheinen und sind rch den erfreulichen Fortgang der Jaegerschen Ausgabe gewiß nicht allein rvorgerufen[1]). Bei der komplizierten, theologisch und philosophisch sehr el voraussetzenden Denkweise und keineswegs einfachen Diktion dieses irchenvaters sind es vor allem sorgfältige Spezialuntersuchungen, die wir tig haben. Musterhaft erscheint mir Merkis reiche und reife Untersuchung er die *ὁμοίωσις θεῷ*. Die Arbeit will betontermaßen nur als eine philo-gisch-motivgeschichtliche Untersuchung verstanden sein. Indem sie das otiv „von der platonischen Angleichung an Gott" bis „zur Gottähnlichkeit i Gregor von Nyssa" verfolgt, leistet sie an einem zentralen Thema einen euen, wertvollen Beitrag zum Problem von „Antike und Christentum". esonders angenehm ist, daß die Texte selbst vorgeführt, gründlich bespro-hen und miteinander verglichen werden.

Etwa die Hälfte der Arbeit behandelt die *ὁμοίωσις*- und *εἰκών*-Lehre von lato über Plotin[2]) und die späteren Neuplatoniker bis zu Philo, Clemens nd Origenes. Dabei wird auch auf die besondere Funktion geachtet, die das otiv jeweils im geistigen Zusammenhange ausübt, und die veränderte Be-eutung, die es danach annehmen kann. Die zwei verwandten, aber ursprüng-ch doch auch verschiedenen Vorstellungskreise – Verähnlichung und Abbild – icken mit der Zeit näher zusammen, und bei Gregor sind sie ihrer Bedeu-ung nach schließlich identisch geworden. Daß sie es in einigen umstrittenen Homilien nicht sind, ist für M. ein entscheidender Grund sie (in einem eigenen Exkurs, z.T. gegen Leys) Gregor abzusprechen. Meist versteht Gregor die *ὁμοίωσις* als eine „statisch-ontische" Wirklichkeit, den Zustand der reinen Spiegelung und der Verbundenheit des Menschen mit Gott, wie er im Urstand egeben war und am Ende wiederum sein wird, wenn der Mensch in einem angsamen und mühsamen Rückweg die Tugend, die Gerechtigkeit und Rein-eit, die *ἀπάθεια* wieder erlangt hat. Das Gottesbild im Menschen besteht nach Gregor (im Gegensatz zu seinen Vorgängern) nicht einfach in der Geistig-eit, im *νοῦς* als *εἰκών* Gottes, sondern in der vollen Teilhabe an allen gött-ichen Eigenschaften. Gregor kennt überhaupt keinen religiös neutralen Be-griff menschlicher „Natur"; *φύσις* ist für ihn schon die „begnadete Natur", denn der Mensch ist seinem Wesen nach auf Teilhabe an Gott angelegt. Dies st das Ziel, der Sinn und die Erfüllung seines Daseins. Die Seele ist jedoch nicht wie im Neuplatonismus im strengen Sinne selbst göttlich, sondern ist

1) Unerreichbar blieb mir A.A.Weiswurm, The Nature of Human Knowledge according to St. Gregore of Nyssa. Diss. Washington 1952.

2) Hierzu jetzt auch: P. Aubin, L'image dans l'œuvre de Plotin, RScRel 41 (1953) 348–79.

Gott nur „ähnlich". Die häufig gebrauchten Wendungen der Gottwerdung und Vergottung dürfen nicht in buchstäblich-massivem Sinne verstanden werden; das persönliche, an Gott „teilhabende" Gegenüber der religiösen Haltung geht niemals verloren. Die Verchristlichung, die hierin wie in der gelegentlichen Betonung der Sünde, der Taufe und der Bedeutung Jesu Christ liegt, wird vom Verf. nachdrücklich hervorgehoben. Obschon er nicht leugnen will, daß Gregor wiederholt „den neuplatonischen Einflüssen zu sehr nach gegeben" habe, sogar noch über Origenes hinaus, findet er in der Betonung des gnadenhaften Charakters der menschlichen Gottverbundenheit die eigentümlich christliche Linie doch gewahrt. Mir scheint allerdings, daß schon in der Einführung des von Gregor kaum gebrauchten Gnadenbegriffs eine gewisse Umdeutung erfolgt ist in die Richtung der augustinisch-mittelalterlichen Theologie, und daß das Urteil über den „rein christlichen Geist" der ganzen Konzeption von hier aus vorsichtiger gefaßt werden müßte. Doch das führt vom Hauptanliegen der Untersuchung ab. Die klare, geschlossene Einheit und innere Eigenart der neuplatonisch-christlichen Vorstellungswelt Gregors hat sie jedenfalls ebenso klar erwiesen wie seine starke Verbundenheit mit der älteren Tradition. Die Berührungen mit Philo, mit Origenes und mit Plotin selbst gehen an einigen Stellen so weit, daß sie wohl nur durch eine direkte literarische Abhängigkeit zu erklären sind. Dasselbe gilt gegenüber Athanasios, wo sie freilich von vornherein zu erwarten war.

Eine willkommene Ergänzung zu Merkis, des Benediktiners, eingehender Darstellung ist die sympathische und klare Studie des Jesuiten Leys über dasselbe Thema. Hier fehlt allerdings die Vorgeschichte und eine entsprechend sorgfältige geistesgeschichtliche Einordnung im einzelnen. Dafür wird die Bildlehre, deren zentrale Bedeutung, gewissermaßen als „Spiegel" von Gregors ganzer Theologie, betont wird, jetzt ins Gesamt von dessen Erlösungslehre, „Aszese" und Mystik überzeugend eingefügt. Auch L. betont die Einheitlichkeit von Gregors Anschauungswelt, die bei aller Abhängigkeit vom Neuplatonismus christlich zu verstehen sei. Auch er zitiert reichlich und orientiert zugleich kritisch über frühere Untersuchungen und abweichende Meinungen.

Ein erster Teil behandelt die „Dialektik" des Bildbegriffs bei Gregor, d.h. das Verhältnis von Ähnlichkeit und Geschiedenheit, die Verknüpfung von *θεολογία* und *θεωρία*, und beschreibt den Zirkel der ursprünglichen Gottverbundenheit, der fortschreitenden Verähnlichung des Menschen in der Richtung auf das göttliche Bild, das er „in sich" schaut. Im Anschluß, z.T. auch in Abgrenzung zu Balthasar, Daniélou u.a. wird die Eigenart der gregorianischen Mystik beschrieben. Es gibt, trotz der wesenhaften Unerkennbarkeit und Unerschöpflichkeit Gottes ihm gegenüber, doch eine *αἴσθησις τῆς παρουσίας*, ein Erfühlen und Erfahren in der „Nacht" der ekstatischen Erhebung. Der zweite Teil behandelt die Verwendungsmöglichkeiten der

ildmotivs. Hier geht die Arbeit auf weite Strecken mit MERKIS Untersuchung arallel; nur daß die mancherlei theologischen Probleme stärker als solche im Vorder- und stehen: die Frage der Schöpfung und Erlösung der Menschheit, das Verhältnis res πλήρωμα zum Einzelmenschen, das Problem der (sekundären) Geschlechtlich- eit unserer Natur, Sünde und Leiblichkeit, das Problem einer (bei Gregor noch icht genannten) Imago trinitatis. Interessant ist des Verf. Versuch, die Lehre vom eschaffenen und unerschaffenen Sein bei Gregor zur scholastischen Begrifflichkeit on Natur und Gnade in Beziehung zu setzen. Deutlich ist jedenfalls, daß die Bild- orstellung bei Gregor vor allem in den anthropologischen Bereich gehört und hier re stärkste Entfaltung findet. In der Christologie ist sie ohne besondere Originali- it; in der Ekklesiologie, die L. mitbehandelt, begegnet sie überhaupt nicht. Daß ich der Geist als ein Bild, nunmehr des Sohnes, verstanden werden kann, ist ein edanke, der nur am Rande auftaucht und auf die Art seines „Hervorgehens" be- hränkt bleibt. In der öfter verhandelten Frage des Filioque fällt die Entscheidung n positiven Sinne und für die Echtheit des hierfür entscheidenden, von Holl als necht verworfenen Texts.

Was Gregors Lehre vom Ebenbild theologisch bedeuten kann, erfährt man n einem noch weiteren Zusammenhang in der glänzend geschriebenen Studie ŁAÏTHS. Sie ist durchaus systematisch angelegt. Der Verf. geht von der richti- en Annahme aus, daß Gregor in dem, was er sagt, und in dem, was er vor- ichtshalber verschweigt oder nur „hypothetisch" zur Sprache bringt, sehr orgsam abgehört werden muß, wenn man seine wahre Meinung ergründen will, und daß seine Gedanken nur innerhalb einer großen, systematischen Konzeption richtig verstanden werden können – obschon sich Gregor selbst mmer nur mehr oder weniger fragmentarisch äußerst. Wir finden in dem Buch keine Analyse seiner Schriften oder irgendeines Gedankens so, wie er an selber entwickelt, sondern nur eine – allerdings reiche – Fülle von Einzel- itaten, die in einem mehr oder weniger erschlossenen System untergebracht verden[1]). Moderne philosophische Begriffe wie „Entfremdung" oder „Dia- ektik" werden gerne verwandt. Die Gefahren einer solchen vorwiegend syste- natisch entwickelnden Methode liegen auf der Hand, und mir scheint, daß as Buch ihnen nicht immer ganz entgangen ist[2]). Das Tasten, Suchen nd Schwanken, das Gregor – neben seiner gewollten Zurückhaltung – eben- alls kennzeichnet, kommt bei diesem konstruktiven Vorgehen jedenfalls icht hinreichend zur Geltung. Aber die Arbeit ist nicht nur geistreich und charfsinnig, sondern auch stoffreich und wirklich förderlich.

1) Bedauerlich ist, daß die Texte durchweg nach Migne zitiert werden mußten, essen Minderwertigkeit durch die Jägersche Ausgabe jetzt doch erneut offenbar eworden ist. Auch fehlt jedes Register.

2) Sehr scharf urteilt in dieser Hinsicht W. Völker, ThLZ 79 (1954) 681–684, von em eine umfangreiche Monographie über „Gregor von Nyssa als Mystiker" gerade m Erscheinen ist.

Mit sicherem Griff ist das Problem der Freiheit als philosophisch theologischer Schlüsselpunkt erkannt und herausgegriffen, und zwar er scheint das Problem bei Gregor sofort in komplizierter Vielschichtigkeit al „strukturelle", metaphysische Freiheit (ἐλευθερία) und als Wahlfreiheit im sittlichen und religiös-psychologischen Sinne (προαίρεσις). (S. 72 ff. findet sich eine Untersuchung der einschlägigen Terminologie.) Die absolute Freiheit Gottes bildet den Ausgangspunkt; die menschliche Freiheit muß auf Grund des Bildgedankens in ihrem ursprünglichen Gehalt durchaus von hier aus ver standen und interpretiert werden. Gregor kennt, wie gesagt, keine neutral „Natur": auch seine Freiheit ist nach Gottes Freiheit entworfen und auf sie an gelegt. Die abendländische Unterscheidung von Natur und Übernatur oder Gnade ist Gregor fremd, so daß er immer wieder in den Verdacht des Pelagia nismus geraten mußte. Auch wenn er von diesem Vorwurf vielleicht nicht ganz so leicht befreit werden kann, wie der Verf. möchte, so kann es sich doch in jedem Fall nur um eine symbolische Übertragung dieses Begriffs in ein ganz andere Gedankenwelt und sozusagen um einen Pelagianismus höherer Ordnung dabei handeln.

Nachdem der erste Teil die bestimmenden Wesenszüge der göttlichen Frei heit im Sinne Gregors bestimmt und belegt hat, handelt der zweite Teil des Buchs von „dem Drama und den Wegen der Freiheit oder der Freiheit in der Zeit". Gregor setzt sich eingehend mit dem Determinismus auseinander und entwickelt eine überaus tiefsinnige Lehre von dem Sinn des Falles und der „Entfremdung" als notwendigen Weg zur Umkehr und zur Allvollendung nicht nur für den Menschen, sondern für den ganzen Kosmos, in dem der Mensch in seinem geist-leiblichen Wesen eine entscheidende Mittelstellung innehat. Am Tiefpunkt der Kurve muß der Umschlag eintreten und die Wiederaufwärtsbewegung beginnen; aber das wird konkret doch nur dadurch möglich, daß Christus, der die Freiheit nicht nur teilhabend, sondern wesen haft in sich trägt, als Mensch geboren wird und die Menschheit als Ganzes er löst. Diese Gesamterlösung wird dann in der Zeit gleichsam schrittweise aufgearbeitet. In diesem Zusammenhang werden nun u.a. auch Gregors soziale und asketische Gedanken ziemlich ausführlich dargestellt. Der letzte Teil behandelt die „befreite Freiheit", d.h. die Allvollendung in der Apokatastasis, die im strengen Sinne unentbehrlich ist und das ganze System krönt. Die eigentlichen Schwierigkeiten liegen für Gregor – das wird immer wieder deutlich – nicht so sehr in dem ausführlich besprochenen Problem der Zeit als vielmehr in der Frage nach der Körperlichkeit der Vollendeten. Sie wird von Gregor mit einem Kompromiß beantwortet[1]). In einem letzten Kapitel geht es um die „expérience de l'infini", die ewige Schau Gottes, die vermög

1) Hierzu jetzt noch der wichtige Aufsatz von Danielou, VChr 7 (1953) 154 ff.

s andauernden qualitativen Abstands in die Teilhabe an der göttlichen eiheit ein Moment der unstillbaren Sehnsucht (ἐπιθυμία) einschließt, die lthasar (Présence et pensée 1942) als letzte, geheime Resignation interpre- rt hat, „qui ne serait qu'une forme adoucie du désespoir et de la tristesse". ewiß ist G. darin zuzustimmen, daß dies nicht der Sinn war, den Gregor zum sdruck bringen wollte, wenn er so seine eigenen ekstatischen Erfahrungen die Ewigkeit hinausprojezierte. Aber mir scheint, daß mit der Aufdeckung eser nahezu romantischen „Wehmut" ein Grundzug der gnostisierenden esamthaltung Gregors doch sehr richtig erkannt und gedeutet ist.

Man merkt dem Verf. überall das lebendige, sachliche Interesse an, mit dem an seinen Gegenstand herantritt, und versteht die Vorsicht, mit der er sich fast wie Gregor selbst! – gegen dogmatische Anfechtungen im voraus zu chern sucht (S. 11). Bei Gregor erscheint der Origenismus tatsächlich in ner Gestalt, in der er noch heute ernst genommen werden kann – philoso- hisch viel schärfer durchdacht, gegen theologische Einwände viel sorg- ltiger abgeschirmt, aber nicht abgestumpft oder verflacht und dazu ge- agen von der Glut eines neuen mystischen Erlebens, wie es Origenes noch emd gewesen war. Es wäre an der Zeit, daß die Gedankenwelt dieses origi- ellen Theologen auch für das evangelische theologische Bewußtsein keine erra incognita bliebe![1])

Die übrigen Kappadokier treten in der neueren Literatur hinter Gregor on Nyssa etwas zurück. Eine größere Monographie liegt nur für Gregor von Nazianz vor[2]), und auch diese behandelt ein einigermaßen spezielles Thema: EAN PLAGNIEUX behandelt Gregors Vorstellungen von dem Wesen, dem nhalt und den Aufgaben der Theologie. Aber das Thema wird so weit gefaßt nd nimmt – als Lehre von Gott – im Denken Gregors in der Tat auch einen o breiten Raum ein, daß das Buch tatsächlich den Charakter einer umfassen- len Einführung in sein Denken überhaupt gewinnt.

Nach einem einleitenden Kapitel über Griechentum und Christentum in Gregors Werk behandelt PL. nacheinander die Quellen der Theologie, ihre sittlich-psychologi- chen Voraussetzungen, ihre Wirkungsweise nach außen, Geist und Inhalt und zu- letzt noch die Geschichte des Einflusses und der Geltung Gregors in der Folgezeit. Zahlreiche Exkurse betreffen einzelne theologiegeschichtliche Fragen und Bezie- hungen–natürlich fehlt auch hier nicht ein Abschnitt über die Gottebenbildlichkeits- vorstellung. Eine solche Darstellung kann nicht umhin, bis zu einem gewissen Grade auch eine materielle Darstellung der Lehre Gregors zu bieten (Trinitätslehre als wesentlicher Inhalt aller Theologie, Glaube und Vernunft u.a.m.).

---

1) Vgl. zur geistesgeschichtlichen Einordnung auch den Aufsatz von H. DÖRRIES, Christlicher Humanismus und mönchische Geistethik. ThLZ 77 (1954) 643–656.

2) Bei der ThR ist das Werk nicht eingegangen. Ich verdanke Kenntnis und Besitz des Buches der Güte des Verf.

Das Buch ist mit einem bewunderungswürdigen Fleiß, dazu mit lebendigem theo
logischem Interesse und warmer Teilnahme an seinem Gegenstand geschrieben. E
fehlt dem Verf. nicht an solider Sachkenntnis auf allen in Betracht kommenden G
bieten, und schon aus diesem Grund wird jeder, der sich mit Gregor von Nazianz b
schäftigt, gerne nach diesem Werk greifen. Dazu kommt die Untersuchung viele
interessanter Einzelfragen, z. B. der Bedeutung Gregors für die Anfänge der Quästi
nenliteratur. Aber ich bedaure es doch, daß die Darstellung als ganze mit solche
systematischer Abstraktheit aufgebaut und durchgeführt ist. Gregor wird wie ein
unerschöpfliche Fundgrube theologischer Weisheit ausgebeutet, und alles, was sic
bei ihm findet, in die richtigen Regale eingeordnet. Der stark deklamatorische un
formalistische Zug seiner Theologie findet kaum Beachtung; jede Äußerung e
scheint gleich tief und gleich beachtenswert, und das Originelle wird von dem viele
halb oder ganz Konventionellen und Typischen nicht hinreichend geschieden. Vie
leicht wird mich der Verf. daraufhin auch zu den historischen Tendenzkritikern zäh
len (S. 7); denn sein Anliegen ist gerade, die geistliche Fülle und den vermeintlic
verkannten Tiefsinn Gregors endlich einmal auf den Leuchter zu stellen. Aber ic
kann mich nicht davon überzeugen, daß beispielsweise die Erkenntnis des Myst
riösen und Arkanen, über das doch unermüdlich gepredigt wird, bei Gregor wirklic
ein ernsthaftes Problem und nicht vielmehr ein geläufiger rhetorischer Topos ge
wesen sei. Jedenfalls wird in diesem Buch, das sehr viel kürzer sein könnte, Grego
immer wieder auch zu solchen Fragen verhört und zu Antworten gedrängt, die ih
gar nicht, zum mindesten nicht wirklich systematisch beschäftigt haben. Der Ver
ist weit davon entfernt, hier etwas zu verschleiern; er gibt es zu, daß entsprechen
ausdrückliche und ausführliche Darlegungen bei seinem Kirchenvater vielfach ga
nicht zu finden seien. Aber was hat es dann noch für einen Sinn, konstruktiv weite
zu forschen und beispielsweise über das Problem der Tradition und ihrer Entwick
lung, zu dem Gregor im Grunde überhaupt nichts beigesteuert hat, trotzdem e
Seiten mit Anmerkungen gespickten Textes zu schreiben! Zu rühmen sind dagege
die reichen Register, darunter ein kleines „lexique Nazianzène", das sich unte
mancherlei Gesichtspunkten nutzen läßt.

Wer ihn als Persönlichkeit kennen lernen möchte, der greife als erstes zu de
überaus ansprechenden und lebendigen Charakteristik, die Bernhard Wys
von Gregor als Dichter entworfen hat: [1]) der ganze Mann in seinem Sehne
und Streben, in seiner mitunter etwas sentimentalen und eitlen, aber doc
auch warmen und empfindungsreichen Menschlichkeit steht hier vor un
Einen willkommenen philologischen Beitrag zu Gregors rhetorischer Poeti
hat auch H. M. Werhahn mit der kritischen Ausgabe des Gedichtes über da
geistliche und weltliche Leben geleistet.

Da auf die kritische Gesamtausgabe Gregors, die die Krakauer Akademie de
Wissenschaften geplant und in Angriff genommen hatte, heute wohl nicht mehr z
hoffen ist, ist die Edition des kleinen, 255 Verse umfassenden Gedichts schon a

1) B. W.: Gregor von Nazianz, ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrh. Mus. Helv. 6 (1949) 177–210.

solche willkommen. An den Text selbst schließen sich aber noch 45 Seiten sorgsamen Kommentars an, der allen grammatischen, begrifflichen, metrischen Fragen, Anspielungen und Parallelen nachgeht. Die Prolegomena handeln nach den üblichen Mitteilungen über die Handschriften und Ausgaben auch von Gregors Metrik und den form- und traditionsgeschichtlichen Problemen der *σύγκρισις*, besonders den unleugbaren Anklängen an die popularphilosophische Diatribe. Am Schluß des Heftes wird auf 30 Seiten die Abhängigkeit Gregors von älteren Philosophen und philosophischen Gemeinplätzen belegt, die ihm als Schulgut zugeflossen sind. Sie geht viel weiter, als man bisher angenommen hatte. Die vielverhandelte Frage nach dem Verhältnis der Kappadokier zur klassischen Bildung gewinnt durch solche Untersuchungen ein solides Fundament.

Zur Orientierung über den Stand der Basiliosforschung kann auf die saubere Baseler Dissertation von Lukas Vischer verwiesen werden[1]). Sie zeigt, wieviel auch hier noch zu tun bleibt, bis diese großartige Gestalt endlich die ihr gebührende Biographie erhalten kann. Die neue kritische Edition seiner Werke ist von den Benediktinern unter Führung von Dom A. Amand jetzt in Angriff genommen. Schon die Überlieferungsgeschichte als solche ist lehrreich[2]) und muß, wie Rudberg für die Briefe, die Homilien und Asketika gezeigt hat, jeweils besonders verfolgt werden.

Der Verf. bezeichnet seine ausgezeichneten Untersuchungen bescheiden als „un premier essai en vue de systématiser des matériaux", und Amand selbst hat in seiner anerkennenden Besprechung, ZKG 65 (1953/54) 313–316, gezeigt, daß zum mindesten für die Homilien (wo es sich um völliges Neuland handelte) in der Tat noch nicht in jeder Hinsicht das letzte Wort gesprochen ist. Aber ein bewunderungswürdiges Maß von Arbeit ist gleichwohl bewältigt. Alle irgend bekannten Handschriften, im ganzen etwa 400 an der Zahl, sind herangezogen. (Nur aus Moskau waren trotz wiederholter Bemühungen nicht einmal Photokopien zu erhalten.) Drei Briefe werden zum Schluß als Probe in neuer Ausgabe vorgelegt. Der eng gedruckte Variantenapparat ist umfangreicher als der Text, und die Abweichungen gegenüber den Benediktinern bei Migne füllen zwei Seiten! Man sieht also, daß der Wunsch nach einer neuen Gesamtausgabe ebenso dringlich – wie schwierig zu erfüllen ist.

Über die mönchisch-asketischen Ideale des Basilios hat Amand schon vor mehreren Jahren eine größere Untersuchung vorgelegt[3]). Nur beschränkt sich diese ganz auf die theoretisch-grundsätzlichen Anschauungen des Kirchenvaters, dessen Stärke doch hier wie überall in der charaktervollen Verbindung von Theorie und Praxis zu suchen ist. Welche faszinierenden Probleme das Mönchtum und die mönchische Theologie dieser Zeit auch sonst noch zu

1) Lk. V., Basilius der Große. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts. Diss. theol. Basel 1953.

2) Hierzu H. Dörries, ThLZ 79 (1954) 678–681 in der Besprechung von J. Gribomont, Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile, Löwen 1953.

3) David Amand, L'Ascèse monastique de Saint Basile, Marédsous 1949.

bieten hat, zeigt vor allem die beginnende Erschließung des Messalianismus in den Schriften seines großen Führers Symeon von Mesopotamien (Pseudo-Makarios)[1]). Freilich kann sich die Forschung dabei nicht mehr auf den rein griechischen Bereich beschränken. Neben Ägypten ist die entscheidende Bedeutung des frühen syrischen Mönchtums unübersehbar geworden[2]).

Es sei mir gestattet, in diesem Zusammenhang noch mit einigen Worten auf ein zur Besprechung eingegangene Arbeit von A. Vööbus hinzuweisen, obschon sie thematisch streng genommen nicht mehr in den Umkreis dieses Aufsatzes gehört. Diese englisch geschriebene, in Stockholm verlegte und in Löwen gedruckte Studie eines estnischen Gelehrten, der heute als Professor am lutherischen theologischen Seminar von Chicago tätig ist, eröffnet eine neue Schriftenreihe der im Exil lebenden estnischen Professoren, gewissermaßen in der Nachfolge der einstigen „Contributions of Baltic University" in Pinneberg, die sich notgedrungen im engsten Rahmen halten mußten. Mit Bewegung liest man die einleitenden Worte, mit denen der Verf. die Reihe einführt: eine Erinnerung an die Schicksale der theologischen Fakultät der Universität Tartu, des einstigen Dorpat, und das Martyrium der meisten ihrer Glieder und so vieler Theologen des Landes, die den verschiedenen Bekenntnissen und – wie wir hinzufügen wollen – auch den verschiedenen gleichermaßen im Land beheimateten Nationen angehörten. Wir begrüßen die Schriftenreihe mit Wärme und können ihr nur wünschen, daß sich all ihre Beiträge auf so ausgezeichneter wissenschaftlicher Höhe halten möchten wie der vorliegende.

Der Verf. behandelt die seinerzeit besonders von Burkitt aufgeworfene und dann von Karl Müller u.a. behandelte Frage, wieweit im frühen syrischen Christentum das asketische Leben als gemeinchristliche Forderung angesehen und die Taufe dementsprechend nur an solche erteilt wurde, die ihre Ehe auflösten oder gar nicht erst eingegangen waren. Er kann sich dabei auf mehrere ältere Untersuchungen aus der eigenen Feder stützen und bringt das vielverhandelte Problem jetzt, wie es scheint, in der Hauptsache wirklich zum Abschluß (vgl. die Zustimmung von Baumstark S. 55 f. und von Spuler, ThLZ 78, 1953 Sp. 425). Obgleich das frühe syrische Christentum zunächst aus jüdischen und judenchristlichen Quellen gespeist wurde, war ihm eine gewisse radikal-asketische Tendenz vielleicht von Anfang an eingestiftet. Es bestand für sie jedenfalls eine hervorragende Empfänglichkeit, wie auch die starke Verbreitung der Markioniten, Valentinianer und Tatianisten und das Nachwirken ihrer Bibeltexte, später auch noch das breite Einströmen des Manichäismus in Syrien beweist. V. sammelt und bespricht noch einmal alle Texte und z.T. entlegenen Textvarianten, die den asketischen Willen und die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften (z.T. sogar unter Verwerfung des Syneisaktenwesens) verlangen. Er beginnt dabei mit den Oden Salomos, deren ursprünglich syrische Sprachform ent-

1) Vgl. H. Dörries, Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen „Makarios"-Schriften (1941); s. auch den oben S. 341, 1 angeführten Aufsatz. Die Symeon-Ausgabe der Berliner Akademie wird von Klostermann und Dörries gemeinsam bearbeitet.

2) Vgl. besonders A. Adam, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht. ZKG 65 (1953/54) 209–239.

schieden behauptet wird, und endet mit den pseudoklementinischen Briefen de virginitate.

Es duldet jetzt wohl keinen Zweifel mehr, daß die frühe syrische Christenheit *jeden* Christen in die vorderste Front des asketischen „Kampfes" rief, weil sie so das Ende der Welt, die eschatologische Erlösung zu fördern glaubte. Die eigentliche Streitfrage ist nur, wie lange dieser Zustand angedauert hat. Entscheidend hierfür ist die neue Interpretation der Homilien Aphraats und besonders der 7. Homilie über die Taufe – bisher einer rechten crux interpretum. V. zeigt, daß A., der die Ehe anerkennt, hier gleichwohl ältere liturgische Formulare zitiert, in denen sie noch für alle Getauften verworfen wurde und die – erstaunlicher- und doch begreiflicherweise – noch immer in Gebrauch standen. Damit ist eine alte Streitfrage wohl endgültig entschieden. Auf zahlreiche „Nebenergebnisse" und gelehrte Hinweise der Arbeit kann an dieser Stelle nicht mehr eingegangen werden.

Eine vollständige Biographie hat unter den späteren Kirchenvätern neuerdings nur Synesios von Kyrene gefunden. Sie war für diesen etwas wunderlichen Heiligen wieder einmal fällig; denn Grützmachers verdienstliche Darstellung lag über ein Menschenalter zurück, und die mir nicht erreichbare amerikanische Arbeit von J. C. Pando[1]) scheint nicht allen Erwartungen, die man in ein solches Buch setzen muß, wirklich genügt zu haben. Lacombrade hat sich seiner Aufgabe zweifellos mit aller Sachkunde und dazu mit Geschick und Geschmack entledigt. Alle früheren Arbeiten zum Thema sind in dieser neuen Darstellung zuverlässig verarbeitet. Sie ist leicht und angenehm lesbar, aber vielleicht doch etwas zu umfänglich geraten. Der Verf. bespricht jede auftauchende Frage ausführlich, gibt Inhaltsangaben und zitiert oft seitenlang. Der beherrschende Gesichtspunkt ist der übliche und kommt schon im Titel zum Ausdruck: wie konnte ein hellenischer Philosoph zum christlichen Bischof gewählt werden, und in welchem Sinne ist er überhaupt Christ geworden? Die Antwort ist sicher richtig, aber nicht neu: heidnischer und christlicher Hellenismus waren einander geistig so nahe gekommen, und die Kirche war so sehr *die* soziale und auch kulturlich entscheidende Lebensmacht schlechthin geworden, daß es für einen gebildeten Philosophen wirklich nur eines Schrittes bedurfte, um sich der herrschenden „Konfession" seines Landes anzuschließen. Die Übernahme des Bischofsamtes durch Synesios erfolgte nicht aus „Konjunktur", sondern war ein Opfer, das er brachte, um in dieser Stellung seinem „Vaterland" dienen zu können. Es bedeutete auch religiös keine Heuchelei, da er seine dogmatischen Bedenken offen genug zum Ausdruck gebracht hatte. Wenn sich Synesios in seiner Amtsführung später streng korrekt und geradezu „orthodox" zeigt, so beweist dies nur, daß er eine „philosophische" Auffassung von dem hatte, was „für das Volk" nützlich und notwendig wäre.

1) The life and time of Synesios of Cyrene as revealed in his works. Washington 1940.

Das Buch müht sich besonders darum, die fortschreitende Annäherung an da Christentum biographisch möglichst genau zu verfolgen. In der Chronologie schläg der Verf. wiederholt neue Wege ein. Zur Erhellung der Jugendentwicklung wird di Frage nach der Persönlichkeit und Philosophie Hypatias eingehend besprochen. Di Eigenart des Traumbuchs wird von hier und von dem beherrschenden Einflu des Porphyrios aus in Abgrenzung gegen Jamblich bestimmt. Auch die Hymnen wer den im wesentlichen nach der vermeintlich fortschreitenden Christianisierung ne geordnet; es ist mir fraglich, wieweit das grundsätzlich möglich ist. Dankbar is man für die anhangsweise Zusammenstellung der fünfzig(!) sprachlichen Neubi dungen oder erstmals begegnenden Worte in den Hymnen sowie ein Verzeichnis de Metra. Alles in allem: eine solide Biographie, die natürlich nicht die letzte bleibe wird. Besonders unter soziologischer und vielleicht auch allgemein religionsgeschicht licher Fragestellung dürfte bei Synesios immer noch allerlei zu holen sein.

Für das fünfte Jahrhundert sind sonst neben dem genannten große Symposion der Chalkedon-Bände keine zusammenfassenden Arbeiten mehr z nennen.

Die Übersetzung der „Apodeixis der Gottheit Christi" und der acht Judenpredig ten von Chrysostomos durch Max Haidenthaler ist der etwas seltsame Versuc einer kürzenden Widergabe, die der Verf. gleichwohl als „Monographie" und „Erst bearbeitung" in deutscher Sprache bezeichnet und mit ausführlichen Registern be gleitet. Auch die Einleitung bringt nur Inhaltsangaben und Notizen über einig andere altchristliche Schriften zur Judenfrage. Leitend ist das Interesse an de Judenmission und an der dogmatischen Auswertung des Alten Testaments zu diesem Zweck – von streng „offenbarungsgläubigem" katholischen Standpunkt. Chrysostc mos erscheint dabei als Bundesgenosse, obschon seine Polemik, wie es heißt, mitunte doch „die Gesetze der Gerechtigkeit und Menschenliebe verletzt". Die Anmerkun gen bringen patristische Parallelen und Materialien und bemühen allerlei älter Literatur; aber man vermißt die Berührung mit der neueren Forschung. Namen wi Schoeps oder Blumenkranz (und jetzt noch Goppelt) begegnen nicht, und Ungern Sternberg wird hartnäckig als „Ungnad-Sternberg" geführt. Das Ganze wirkt wi eine mit Fleiß und innerer Teilnahme gefertigte Seminararbeit ohne ernsthafte wissenschaftlichen Wert.

Dagegen bedeuten Liébaerts Untersuchungen zur Christologie Kyrill einen wirklichen Gewinn. Der Verf., ein Schüler Richards, unternimmt es die Christologie des vornestorianischen Kyrill, d.h. dessen Schriften bis 428 dem Ausbruchsdatum des netorianischen Streites, einmal für sich zu unter suchen. Die Ergebnisse sind um so zuverlässiger, als die Arbeit nicht rein dog mengeschichtlich durchgeführt wird, sondern auf einem ersten, quellenkriti schen Teil aufgebaut ist. Hier handelt es sich vor allem darum, die Selb ständigkeit Kyrills zu prüfen, und das Ergebnis ist erstaunlich: ungefähr ei Drittel des großen antiarianischen „Thesaurus" erweist sich als Exzerpt au den entsprechenden Schriften des Athanasios, und das übrige läßt sich größ tenteils und mit hoher Wahrscheinlichkeit auf ein verlorenes Werk des blin

den Didymos gegen Eunomios zurückführen. Das ist auch noch ein später Beitrag zu Boussets altem Problem der alexandrinischen Schulüberlieferungen! Man sieht, wie Kyrill, der Vorkämpfer des kirchlichen Traditionsgedankens, auch in seiner eigenen Produktion durchaus traditionsgebunden verfährt. In den Dialogen über die Trinität und im Johanneskommentar erscheint die Selbständigkeit, auch die schriftstellerische Beweglichkeit des Mannes allerdings etwas größer; aber die zugrundeliegende Christologie (und die gleichzeitig festgehaltene, antiarianische Fragestellung) ist in allen wesentlichen Zügen die athanasianische geblieben und entspricht jedenfalls völlig der alexandrinischen theologischen Tradition. Berührungen mit den Kappadokiern scheinen im wesentlichen durch Didymos veranlaßt zu sein. Bei diesem Bildungshorizont ist es begreiflich, daß Kyrill die nestorianische Christologie von vornherein als ketzerische Neuerung erscheinen mußte – und das um so mehr, als Kyrill, als der massive Kirchenpolitiker, der er war, natürlich auch die Verfehmung des Origenismus durch seinen Onkel und Vorgänger Theophilos kräftig mitmacht und von den Auseinandersetzungen mit Apollinaris keinerlei tiefere Kenntnis mehr besitzt. So konnte er später auch die apollinaristischen Formeln unbedenklich als athanasianisch übernehmen.

Entscheidend für die Christologie ist das alte, auch Athanasios geläufige Schema von *λόγος* und *σάρξ* und im Zusammenhang damit eine anthropologische Denkweise, die L. – vielleicht etwas schematisch – die „platonische" nennt: die Vorstellung des Menschen als eines Geistwesens, das mit einem Körper – oder vielmehr biblisch: mit Fleisch bekleidet sei. Dies eben ist das Wesen menschlicher Natur, in solcher Weise zusammengesetzt zu sein. Hat der Logos also Fleisch angenommen, so ist er damit auch Mensch geworden und besitzt in demselben Sinne menschliches Wesen wie wir alle. Es handelt sich nicht um zwei Größen, die in der Person Christi vereinigt werden, sondern um zwei Stadien, die die eine göttliche Logos-Person erst vor, dann nach der Menschwerdung durchläuft. Gelegentlich erinnert sich Kyrill zwar daran – und insofern ist ihm das Resultat der antiapollinaristischen Kämpfe also doch noch gegenwärtig –, daß Christus auch eine menschliche Seele hatte. Aber für gewöhnlich wird sie gar nicht erwähnt, und für das systematische Verständnis der Christusperson bleibt sie zunächst (und auch noch nach 428) gänzlich belanglos. Alle Aussagen zielen auf den einen menschgewordenen Logos unmittelbar. Die Fragen nach Jesu Leiden, seiner Unwissenheit, seiner sittlichen Entwicklung und menschlichen Empfänglichkeit gegenüber Gott werden gut athanasianisch zum Schweigen gebracht. D. h. sie werden als Schein oder Akkommodation geleugnet oder ganz am Rande als bloße Eigenschaften des „Fleisches" festgehalten, ohne daß die Person des Menschgewordenen im ganzen dadurch irgendwie psychologisch betroffen würde.

Man erkennt hier die doketisierende Schwäche dieser Christologie ebenso klar wie ihr apollinaristisch-monophysitisches Gefälle, das durch die bei katholischen Theologen übliche Versicherung, der heilige Kyrill habe aber

alles sehr fromm und rechtgläubig gemeint, natürlich nicht aus der Welt ge schafft ist. Die Ergebnisse dieser methodisch sauberen, stoffreichen, mitunte freilich allzu eindringlich wiederholenden und dadurch sehr breit geratene Arbeit dürften feststehen. Grillmeier hat sie in seiner Geschichte der „Vor bereitung der christologischen Formel von Chalkedon" bereits übernomme und die schon von L. bemerkten kleinen Akzentverschiebungen gegenübe Athanasios z. T. noch etwas schärfer bezeichnet[1]). Er hat auch die weiter Entwicklung vor und nach dem ökumenischen Konzil von Ephesos mitbe handelt, die eine Rettung der Rechtgläubigkeit und theologischen Redlich keit Kyrills so schwierig macht. Kyrill hat in seinen späteren Jahren gewi noch einiges gelernt und erscheint dann weniger naiv und z. T. auch wenige frei als später; aber die Grundzüge und die wesentliche Tendenz seiner Theo logie haben sich nicht geändert.

Ein umfangreiches Buch über Kyrills Hermeneutik und Exegese ha Alexander Kerrigan O. F. M. in den „Analecta biblica" vorgelegt. De Verf. dürfte selbst vor allem Exeget sein, und seine Arbeit steht auf den Hintergrund der mancherlei hermeneutischen Studien und Diskussione innerhalb der katholischen Kirche, die der Patristik schon wiederholt zugute gekommen sind. Obgleich sich das Werk auf Kyrill als Ausleger des Alte Testamentes beschränkt, spannt es den Rahmen der Untersuchung doch s weit, daß sich ein vollständiges Bild ergibt, und die historischen Ausblick und Vergleiche beschränken sich nicht auf seine Person. Die riesige Literatu wird jeweils angeführt und diskutiert. Im übrigen ist es ja für die ganze alt Kirche klar, daß die Fragen der Hermeneutik und der Schriftbewertung immer vom Alten Testament ihren Ausgang nehmen und hier auch ihre grund sätzliche Beantwortung finden müssen.

Nach einer allgemeinen Einleitung wird zunächst Kyrills Auffassung vom buch stäblichen und pneumatischen Sinn der Schrift, sodann seine exegetische Method und die Exegese selbst behandelt. Ein mit ungeheuerem Fleiß gesammeltes Riesen material wird exzerpiert und geordnet zur Vorlage gebracht; alle in Betracht kommen den Stellen sollen wenigstens genannt werden und sind oft genug wörtlich zitiert übersetzt und erläutert. Wir finden auch eine Zusammenstellung aller von Kyril gebrauchten hermeneutischen und grammatisch-historischen Begriffe, Klärung de Text- und Abhängigkeitsfragen, Lieblingsgedanken (z. B. die „heilsgeschichtliche" Auslegung des Alten Testaments auf die pax Romana) usw., dazu ausführliche Register, die alles bequem verfügbar machen. Es braucht nicht ausgeführt zu wer den, wie nützlich das alles ist und wie dankbar man dem Verf. für diese entsagungs volle Arbeit sein muß, die auch für andere Väter des 4./5. Jahrhunderts hilfreich bleibt

Wie zu erwarten, zeigt sich Kyrill auch als Exeget vorzüglich von der alexandrinischen Tradition bestimmt: Philo, Klemens, Origenes, Athanasios

1) Vgl. Das Konzil von Chalkedon I (1951) 168 Anm. 11.

und Didymos, aber, wie der Verf. im Anschluß an Abel meint, auch Hieronymus kommen als seine Vorbilder in Betracht. Es soll jedoch gezeigt werden, daß Kyrill der antiochenischen Methode darum doch nicht so fern gestanden habe, wie man gewohnheitsmäßig annähme, ja gerade er soll für den Ausgleich der beiderseitigen exegetischen Traditionen sogar eine besondere Bedeutung besessen haben. Dies will mir allerdings wenig einleuchten. Die angeführten Punkte (z. B. für die Auffassung der alttestamentlichen Prophetie und dgl.) bleiben m. E. dafür zu sehr im allgemeinen, und vieles kommt gewiß auf Rechnung der allgemeinen wissenschaftlichen Weiterentwicklung. Aber es ist nützlich zu sehen, daß man sich den Gegensatz der Schulen jedenfalls nicht zu schematisch vorstellen darf – auch nicht auf diesem Gebiet. Für die Geschichte der Bibelauslegung ist das Werk K.s von hohem Wert. Das menschliche Bild Kyrills empfängt dagegen kaum eine Förderung. Es ist erstaunlich, mit welcher Naivität Kyrills Heiligkeit – nach seinen „eigenen" Aussagen! – beschrieben wird. Psychologische Gesichtspunkte kommen auch sonst kaum in Betracht.

Die nachchalkedonische Zeit wird langsam arm an bedeutenden Persönlichkeiten. Im siebenten Jahrhundert behauptet nur Maximos Confessor eine einsame Höhe. Ein vielversprechendes Hilfsmittel zu dessen Studium hat uns jetzt der Benediktiner Polycarp Sherwood beschert. Es handelt sich um musterhaft knappe und exakte Regesten zum Leben des Bekenners und ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften in – vielfach nur relativer – chronologischer Reihenfolge mit kritischen Bemerkungen über die Echtheit, gegenseitigen Beziehungen und Hinweisen auf die Literatur. Dazu Tabellen, die das Auffinden der Stücke bei Migne erleichtern, und – besonders dankenswert – ein Verzeichnis der Personennamen und ihrer Erwähnung in Maximos Schriften. Der Verf. möchte dem schmalen Heft, das er bietet, nur vorläufige Bedeutung zumessen und ist auf Korrekturen gefaßt. Solche pflegen nicht auszubleiben; aber ich glaube, er hat hier wirklich für die ganze künftige Maximos-Forschung einen festen Grund und Rahmen geschaffen, und man kann ihm dafür nur dankbar sein.

So trocken die hier verhandelten Einzelfragen auch erscheinen, man merkt doch, daß der Verf. selbst sie ständig im größeren Zusammenhang der Biographie und der Theologie des Heiligen zu sehen weiß. Man vergleiche besonders die kurze Auseinandersetzung mit Balthasar über den vermeintlichen Einbruch des Origenismus, die „origenistische Krise" in Maximos Denken. Sie scheint sich aus der unübersehbaren Verschiedenheit der antiorigenistischen Ambigua zu den Centurien zu ergeben. Der Verf. meint: „Maximus, basing himself on the Ambigua, is giving, as it were, the metaphysical framework in which the Origenist and Evagrian sentences are to be understood. They are to be understood in the context he gives, not that of their original authors" (S. 4).

Eine Wanderung durch die Ethik und Mystik des Maximos unternimmt Irénée Hausherr an Hand des Leitbegriffs der „Philautia", die in Maximos Tugendlehre offensichtlich eine große Rolle spielt.

Einleitend wird die ältere Verwendung des Wortes belegt. Im Gegensatz zu den früheren Vätern kennt Maximos als Aristoteliker auch eine wahre Selbstliebe, die zu loben ist; aber im allgemeinen schlägt auch bei ihm die tadelnde Bedeutung vor. Die Philautia wird als Liebe zum Körper und zum Körperlichen definiert, d. h. sie wurzelt in der rätselhaften, gegen den Sinn der Schöpfung verstoßenden Abwendung des Menschen von Gott als dem höchsten „natürlichen" Ziel seines Liebens und Strebens und steht am Anfang der perversen Bewegung nach „unten", die Unwissenheit bedeutet. Von hier aus kommt, vielfach in Anlehnung an Euagrios, der Lasterstammbaum zur Entfaltung. Die Liebe muß im geistlichen Kampf an die Stelle der Selbstsucht treten, um den Menschen wieder nach „oben" zu heben und an den zentralen kosmischen Ort zu bringen, der die Allvereinung der Schöpfung möglich macht.

Dies alles wird ausführlich belegt. Das Buch besteht zum allergrößten Teil aus ins Französische übersetzten Zitaten. Wer einen einschlägigen Beleg sucht, wird ihn hier finden und an dem Reichtum und der unendlichen Verfeinerung der ethischen Fragestellung seine Freude haben – der systematischen Verarbeitung eines mönchischen Erfahrungserbes vieler Jahrhunderte. Aber es ist, wie mir scheint, doch wenig im Sinne des Maximos, die sittlichen Probleme in dieser Weise abzuhandeln, in möglichster Isolierung von allen weiteren Fragen der Dogmatik selbst. Die Erläuterungen, die der Verf. in oft fast plauderndem Stile hinzufügt, bleiben fast durchweg im Interessenkreis des Seelsorgers und des geistlichen Psychologen. Für die geistesgeschichtliche Stellung des Maximos ist kaum etwas zu gewinnen, und eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit seiner Erlösungslehre wird nicht einmal versucht.

III.

Die ThR bringt keine regelmäßigen Berichte zur byzantinischen Kirchengeschichte. So sei es gestattet, zum Schluß noch einige Publikationen auf diesem Gebiet zu besprechen, auch wenn sie etwas zufällig eingegangen sind. Erfahrungsgemäß pflegt der Eifer der Theologen hier weitgehend zu erlahmen; er betätigt sich höchstens noch in „konfessionskundlicher" Form. Als letztes Kapitel der griechischen Dogmengeschichte bezeichnet der Bilderstreit für gewöhnlich den Schlußpunkt des theologischen Interesses; aber auch auf diesem Gebiet sind die wichtigsten Fortschritte der letzten Zeit Welt- und Kunsthistorikern zu verdanken[1]). Eine neuere theologische Untersuchung

1) Hierüber orientiert mein Aufsatz über „die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche", ZThK 49 (1952) 33–60.

über die Stellung des Patriarchen Nikephoros durch A. J. Visser ist enttäuschend, da sie in der Fragestellung noch fast ganz auf dem Standpunkt Schwarzloses verharrt[1]).

Auch hätte sie durch energische Kürzungen nur gewinnen können. Das einleitende Kapitel über die Entwicklung des Bilderkults und den Verlauf der Bilderstreitigkeiten wiederholt zum Teil veraltete Anschauungen, wie die „allgemeingültige" Datierung der ersten Katakombenbilder in die erste Hälfte (statt vielmehr frühestens in die letzten Jahre) des 2. Jahrhunderts. Willkommen ist, daß das Material über Nikephoros mit einiger Vollständigkeit zusammengetragen ist. Nikephoros war einer der fruchtbarsten bilderfreundlichen Schriftsteller, eine Art Sammelbecken aller älteren Argumente. Er gehörte als Patriarch von Konstantinopel der staatskirchlichen Mittelpartei an, hatte einige Schwenkungen der offiziellen Kirchenpolitik zunächst überstehen können, mußte aber 815 doch dem sich verschärfenden Kurs Leos V. weichen. Der Verf. möchte seiner geistigen und menschlichen Gestalt mehr gerecht werden als das wegwerfende Urteil Holls (Ges. Aufs. II, 369); aber das, was er vorbringt, kann seine positive Stellungnahme doch kaum rechtfertigen. Den größten Fleiß wendet Nikephoros auf die Ausbeutung oder Widerlegung der älteren Zeugnisse zur Bilderfrage. Die Kirche spielt als Braut Christi in seiner Argumentation eine große Rolle. Da sie im Grunde nie irren kann, sind die ikonoklastischen „Neuerungen" von vornherein als greuelvolle Blasphemie zu verwerfen. Doch werden die ekklesiologischen, christologischen und ikonologischen Gedanken des Nikephoros jeweils nur im engsten Anschluß an seine Schriften behandelt.

Außer für die Ikonen[2]) besteht auch für das östliche Mönchtum und besonders für die Athosklöster heute überall ein lebhaftes Interesse. Es wirkt sich allerdings nicht immer zugunsten einer sachlichen Kenntnisnahme aus. Vor einem Schmarren wie Biachs „Geheimnis des Heiligen Berges" kann nur gewarnt werden.

Das hübsch ausgestattete Bändchen sucht sich stilistisch in der Nachfolge Fallmerayers zu halten: es verbindet Landschaftsschilderungen mit Reiseerinnerungen und persönlichen Reflexionen. Aber dazu tritt nun noch eine penetrante erweckliche und psychologisch-lehrhafte Tendenz, der zuliebe „Erlebnisse" erlebt und Gespräche geführt werden, die offensichtlich konstruiert oder zum mindesten kräftig retouchiert sind. Auch eine pikant-erbauliche Romanze mit einer Frau bleibt uns nicht erspart. Als ernsthafte Quelle für den Athos kommt das Buch keinesfalls in Betracht.

---

1) Wir freuen uns, daß der Verf. für seine Veröffentlichung die deutsche Sprache gewählt hat. Aber er hätte die Korrekturen nicht allein lesen sollen. Der Text wimmelt von sprachlichen und orthographischen Entgleisungen, die, mehr erheiternd als störend, bei dem gepflegten Stil seiner Abhandlung doch zu bedauern sind.

2) Hierzu vgl. den Aufsatz von K. Onasch, ThR 22 (1954) 241 ff.

Auch Karl Ellers Athos-Buch kann in seinem einleitenden Text n
als das persönliche Bekenntnis eines Laien genommen werden, der von d
Welt der mönchischen „Innerlichkeit" gepackt und bewegt wurde. Insofe
ist es mit dem bekannten älteren Bildwerk Franz Dölgers nicht zu ve
gleichen. Aber die herrlichen, z. T. farbigen Aufnahmen der Landscha
der Baulichkeiten, Kunstwerke und der fast überreich gebotenen Mönch
typen werden jedermann eine Freude sein und können als Anschauung
material warm empfohlen werden.

Eine ansprechende Sammlung byzantinischer Geschichtsquellen in deu
scher Übersetzung wird durch Endre von Ivanka herausgebracht. Sie i
in erster Linie „für den literarisch und menschlich interessierten Leser" b
rechnet, soll aber auch dem Fachgelehrten Anregungen vermitteln. Diese f
die mittelalterliche Geschichte so überaus aufschlußreichen und fesselnd
Darstellungen sind ja weithin ganz unbekannt und im Originaltext überdi
nicht immer leicht zu erreichen.

Die ganze Reihe ist zunächst auf 9 Bändchen berechnet. Das erste bringt d
ergreifenden Bericht des Pseudo-Sphrantzes über den Fall der alten Stadt. D
Einleitung orientiert kurz über den Quellenwert und literarische Fragen; eini
Anmerkungen erläutern Einzelheiten und nennen Literatur. Sie hätten für d
allgemein interessierten Leser noch etwas reichlicher sein können. Wer weiß z. B
was ein byzantinischer „Despot" ist?

Das zweite Bändchen enthält eine Auswahl byzantinischer Reiseberichte a
dem 15. Jahrhundert, so besonders den schönen Brief des Laskaris Kananos üb
Rom und Konstantinopel und den tagebuchartigen „Reisebericht eines unb
kannten Russen" über seine Fahrt zum Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39). D
z. T. trockenen Mitteilungen haben den besonderen Reiz der sozusagen „umg
kehrten" Perspektive, in der hier an und für sich wohlbekannte Dinge im Blickfe
der letzten Byzantiner erscheinen.

Auch Dölgers Aufsatzsammlung über „Byzanz und die europäische Sta
tenwelt" sucht die Verflechtung der byzantinischen mit der abendländische
Geschichte, ihre starken Nachwirkungen, zumal auf dem Balkan, besonde
deutlich zu machen. Es handelt sich in wesentlichen um die Erneuerung eine
1945 gedruckten, aber noch vor der Auslieferung vernichteten Buches, da
bleibend wertvolle Beiträge aus Zeit- und Festschriften zusammenstellt. D
politischen Dinge werden hier stets im Zusammenhang mit den geistig
kulturlichen und auch kirchlich-theologischen Fragen verstanden, wie es de
Eigenart gerade der byzantinischen Welt gemäß ist. Trotz der reichen An
merkungen, die viel Literatur, auch solche jüngeren Datums, verarbeitet, de
Register und der z.T. recht speziellen Gegenstände, die behandelt werden, is
das Buch flüssig und fesselnd geschrieben und eignet sich auch darum a
Einführung.

Eine Besprechung der einzelnen Aufsätze, die ja alle schon einzeln veröffentlicht waren, kommt hier nicht in Betracht. Nur auf einige wichtige Themen sei noch hingewiesen. Neben wirtschafts- und verwaltungsgeschichtlichen Aufsätzen stehen besonders die Untersuchungen zur politischen (immer zugleich auch religiösen) Symbolik des byzantinischen Herrschertums. Die Kaiserurkunden werden, auch in der äußeren Aufmachung, als Ausdruck einer politischen Gedankenwelt interpretiert, die bis auf Euseb und Konstantin zurückreicht und eine starke propagandistische Bedeutung besitzt. Die Vorstellung von der Verwandtschaft der Herrscher, die im höfischen Zeremoniell bis heute fortlebt, wird auf ihre Wurzeln bei den Ptolemäern zurückverfolgt. Sie geht auch mancherlei Kontaminationen mit „geistlichen" Verwandtschaftsvorstellungen ein. Der Sinn des Kaisertitels und die Romidee kommen wiederholt zur Sprache, am ausführlichsten in dem großen Aufsatz über die fränkisch-byzantinischen Auseinandersetzungen des 9. Jahrhunderts. (Er bezieht auch den Streit um die Slawenmission mit ein.) Ein eigener Beitrag verfolgt die Abtönung der Philosophenvorstellung in der byzantinischen Begriffswelt – für den Asketen, den Weisen, den „Gebildeten", bis hin zur ironischen Verwertung in dem späten Tierepos. Liturgiegeschichtlich wichtig ist die richtige Deutung zweier vermeintlicher „Fahnen" im Halberstädter Domschatz, die in Wirklichkeit zwei byzantinische Abendmahlsparamente (Diskokalymma und Poterokalymma) aus dem 12. Jahrhundert sind.

Zum Schluß sei noch mit Dank und Freude auf das Neuerscheinen von Ostrogorskys unentbehrlicher „Geschichte des byzantinischen Staates" hingewiesen. Das Buch besaß schon in seiner ersten Auflage sozusagen „klassische" Bedeutung und bedarf keiner besonderen Empfehlung mehr. Ohne die strenge Übersichtlichkeit und Gleichmäßigkeit der Darstellung, wie sie durch den Charakter eines „Handbuchs" gefordert waren, jemals zu verleugnen, ist es doch ein echtes Meisterwerk historischer Darstellungskunst, das man mit Vergnügen liest. Es handelt sich um eine Geschichte des byzantinischen *Staates,* „wie sie durch die Wechselwirkung der innen- und außenpolitischen Wandlungen bedingt wurde", aber das ganze geistige Leben kommt dabei mit ins Spiel. Die besondere Stärke des Buches liegt in der Berücksichtigung der sozial- und verwaltungsgeschichtlichen Zusammenhänge, denen die eigene Arbeit des Verf. besonders zugewandt ist. Aber auf allen Gebieten wird die neuere Literatur gleichmäßig berücksichtigt und eingearbeitet. Darin ist das Werk der im gleichen Jahre erschienenen Neuauflage der Wassiliwschen „Geschichte des byzantinischen Reiches"[1]) eindeutig überlegen. Doch findet hier die Kunst- und Kulturgeschichte naturgemäß stärkere Beachtung.

Überblickt man die ganze hier besprochene Literatur zur griechischen Patristik, so beschleicht einen zuletzt wohl eine leise Beklemmung. Es liegt

1) A. A. Vasiliev, History of the Byzantine Empire, 324–1453. Madison, 1952².

auf der Hand, daß es bei der ständigen Ausdehnung und damit zusamme gehenden Spezialisierung der Forschung für den Theologen von heute imm schwieriger wird, außerhalb seines engsten Fachgebietes produktiv mitz arbeiten. Aber die fast völlige Einkapselung im Umkreis der theologie- un dogmengeschichtlichen Einzelfragen hat doch etwas Ungesundes. Selb Biographien einzelner theologischer Persönlichkeiten werden kaum me geschrieben. Es scheint nur isolierte Begriffsgeschichte, einzelne Leh punkte und bestimmte theologische, hermeneutische und anthropologisc Probleme zu geben. Darin spiegelt sich z.T. gewiß ein neues, sachlich Interesse, das bei den alten Vätern Anregung und Belehrung, mitunter wo auch Auseinandersetzung sucht. Aber die Väter selbst waren keine solche theologischen Spezialisten und müssen in ihrer eigenen Wirklichkeit, in ihre realen geschichtlichen und theologischen Lebenszusammenhang aufgesuc und verstanden werden, wenn man ihnen wirklich zu begegnen wünsch Sonst wird die patristische Forschung zuletzt in lauter philologischen un systematischen Quisquilien ersticken.

Die Erforschung der Ostkirche

Von Ernst Benz

V.

Deutsche Übersetzungen der orthodoxen Liturgie

Wasilij Pollisadow: Auszug aus der Liturgie des heil. Johannes Chrysostomo zum Gebrauch für die orthodoxe Gemeinde in der russischen Colonie Alexa drowka bei Potsdam. Berlin 1849. – C. Cracau: Die Liturgie des heil. Johann Chrysostomus mit Übersetzung und Kommentar. Gütersloh 1890. 140 S. Michael Rajewsky: Euchologion der orthodox-katholischen Kirche, III Teil Wien 1861. LXXI, 860 S. – Alexios Maltzew, Propst an der Kirche der Kaise lich Russischen Botschaft zu Berlin und an der orthodoxen Kirche zu Potsdan Die göttlichen Liturgien unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomos, Basilei des Großen und Gregorios Dialogos, deutsch und slawisch unter Berücksichtigu der griechischen Urtexte. Berlin 1890. XXXIV, 568 S. – Alexios Maltzew: D Liturgien der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes unter Berüc

sichtigung des bischöflichen Ritus, nebst einer vergleichenden Betrachtung der hauptsächlichsten übrigen Liturgien des Orients und Occidents. Berlin 1894 (nur deutsche Übersetzung ohne slawischen Paralleltext). IX, 344 S. – Alexios Maltzew: Liturgikon (Sluschebnik). Die Liturgien der Orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes usw. (wie vorher). Berlin 1902. (Der heiligsten dirigierenden Synode von ganz Rußland in ehrerbietiger Dankbarkeit gewidmet.) Nur deutsche Übersetzung[1]). CVIII, 462 S. – Handbuch für rechtgläubige (orthodoxe) Christen. Orthodoxer Kirchenverein *„Petrus und Paulus"*. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. Manuskript des orthodoxen Kirchenvereins „Petrus und Paulus". Hersbruck 1948. – Die Göttlichen Liturgien unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomos und Basilios des Großen. Ausgabe der Diözesen-Verwaltung des *Moskauer Patriarchats* in Deutschland. Berlin 1954. (Tägliche Rundschau, Berlin W 8, Lizenznummer A 2359/54 DDR.)

In den verschiedenen Epochen der Begegnung zwischen östlichem und westlichem Christentum spielen die deutschen Übersetzungen der orthodoxen Liturgie eine große Rolle. Bildet doch in der orthodoxen Kirche des Ostens die Liturgie viel mehr als die Dogmatik den Inbegriff und Ausdruck des geistlichen Lebens und des religiösen Selbstbewußtseins der Gemeinde – mehr als dies im Abendland, vor allem in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, der Fall ist, die in der „reinen Lehre" den wichtigsten Ausdruck ihres kirchlichen Bewußtseins sehen.

1) Die späteren Ausgaben wurden notwendig, weil die erste deutsch-slawische Ausgabe, wie Maltzew in der 2. Aufl. von 1894 schreibt, bald vergriffen war und „die Praxis uns gleichzeitig darüber belehrte, daß der deutsche Text mehr Leser fand und mehr benutzt wurde als der parallele slawische. In Berücksichtigung dieses Umstandes lassen wir die neue Ausgabe nur in deutscher Sprache erscheinen und hoffen, dieselbe durch diese Vereinfachung handlicher, übersichtlicher und weiteren Kreisen zugänglicher gemacht zu haben. Der Hauptzweck sowohl dieser als auch unserer bisherigen liturgischen Arbeiten besteht darin, die im westlichen Europa selbst unter Theologen bisher theils wenig, theils einseitig verbreitete und doch wegen der Beharrlichkeit, mit welcher die orientalische Kirche an den überlieferten Satzungen und Bräuchen festhält, für das Studium des christlichen Alterthums unentbehrliche Kenntnisse des durch Erhabenheit der Ideen, Schönheit des Ausdrucks und tiefe Symbolik ausgezeichneten Rituals der orthodoxen morgenländischen Kirche dem Auslande in weiterem Umfange zu vermitteln." Maltzew zitiert als ein Beispiel einer solchen Auswirkung seiner Übersetzungsarbeit auf den protestantischen Kultus anerkennende Worte des zu seiner Zeit berühmten reformierten Predigers Eugène Bersier von Paris und des Präsidenten der Synodal-Commission des églises évangéliques libres, Pasteur de Pressensé, die beide die orthodoxe Liturgie ihrer Reform des reformierten Ritus zugrunde gelegt hatten, und erwähnt, daß inzwischen sein Übersetzungswerk die Approbation und den Segen des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Neophytos erhalten habe, dessen Schreiben vom 14. Juli 1893 in der Vorrede abgedruckt wird.

Die deutschen Übersetzungen der orthodoxen Liturgie haben schon imme eine große ökumenische Bedeutung gehabt, vermitteln sie doch am anschau lichsten und eindringlichsten dem westlichen Christen ein Bild von der ganze Fülle der ihm häufig so fremden orthodoxen Frömmigkeit und Geistigkeit[1] Allerdings waren mit solchen Übersetzungen oft auch unmittelbare praktisch Gemeindebedürfnisse verknüpft. So gab im 19. Jahrhundert den ersten An stoß zu einer deutschen Übersetzung der eucharistischen Hauptliturgie de orthodoxen Kirche das Bedürfnis der orthodoxen russischen Auslandsgemein den, deutsch-sprachigen orthodoxen Gemeindemitgliedern den Wortlaut de in kirchenslawischer Sprache gefeierten Gottesdienstes zugänglich zu mache Der Propst Wasilij Pollisadow hat so eine Übersetzung der Chrysostomo Liturgie in Auszügen für die deutschsprachigen Orthodoxen der russische Kolonie Alexandrowka bei Potsdam hergestellt, um „den Gottesdienst der Verständnis der Betenden näher zu bringen", in einer Ausgabe, die nebe der deutschen Übersetzung den kirchenslawischen Text in lateinischer Tra skription enthielt. Diese Übersetzung brachte aber, ihrer besonderen Al zweckung entsprechend, nur die festen, nicht die beweglichen Teile der L turgie.

In ähnlicher Weise war die dreibändige Übersetzung von Michael R. jewsky, die in Wien erschien, für die deutschsprachigen Orthodoxen un Unierten im Bereich der österreich-ungarischen Monarchie bestimmt. S enthält zwar eine vollständige Übersetzung der Chrysostomos-Liturgie, brin aber nur Hinweise auf die alttestamentlichen und neutestamentlichen L sungen, während die verschiedenen Arten der zahlreichen Gesänge (Tropai Kontakia, Prokimena, Kinonika und Irma) für die heiligen Zeiten zum große Teil fehlen[2]).

---

1) Eine solche Beeinflussung der protestantischen Abendmahlsliturgie durch d orthodoxe Liturgie hatte bereits im Pietismus stattgefunden. Zinzendorf hat zahlreiche Stücke der Chrysostomos-Liturgie ins Deutsche übersetzt und in d Liturgie der Brüdergemeine übernommen; vgl. darüber Ernst Benz, Zinzendor ökumenische Bedeutung, in: Zinzendorf-Gedenkbuch, hgg. von Ernst Benz u Heinz Renkewitz, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1951 S. 133 ff.

2) Es soll nicht verschwiegen werden, daß gelegentlich in Rußland selbst ei deutsche Übersetzung der russisch-orthodoxen Liturgie auch dem sehr unökume schen Zweck dienen sollte, für die Bildung einer deutschsprachigen Orthodox unter den protestantischen Deutschbalten und Rußlanddeutschen zu werben. Dies Nebenzweck hatte die 1845 in St. Petersburg erscheinende deutsche Übersetzun „Die heilige und göttliche Liturgie von unserm heiligen Vater Johannes Chrys stomus". Weitere Übersetzungen sind entstanden, wenn bei Eheschließungen zw schen deutschen Fürsten und orthodoxen russischen Fürstinnen auf deutsche Boden kleine orthodoxe Hofgemeinden entstanden, so in Weimar und in Stuttga

Erst gegen Ende des Jahrhunderts greift dann ein protestantischer Theologe dieselbe Aufgabe auf, der Pfarrer C. Cracau. Seine Übersetzung steht im Zusammenhang mit der damaligen Bewegung einer Reform der protestantischen Liturgie. Die Ausgabe und Übersetzung der Chrysostomosliturgie durch Cracau beruht auf einem sorgfältigen philologisch-kritischen Studium nicht nur der griechischen, sondern auch der orientalischen liturgischen Überlieferung und sollte die Unterlage für eine Neugestaltung der evangelischen Abendmahlsliturgie bilden. Der Verfasser schreibt im Vorwort: „In den letzten Jahren macht sich das erfreuliche Streben geltend, unsere Gottesdienste von ihrer bisher oft sehr großen Armut und Dürftigkeit zu befreien und reicher, schöner und würdiger zu gestalten. Von rechtem Erfolge können solche Bestrebungen aber nur dann sein, wenn sie sich mit dem Studium der alten Liturgien verbinden, weil man allein an diesen Vorbildern das kirchlich Würdige und Geziemende erlernen und sich zu eigen machen kann. Die liturgiologischen Studien liegen jedoch bei uns noch sehr darnieder und sind dadurch sehr erschwert, daß Sammlungen der alten Urkunden selten und überaus kostspielig, wohlfeile Einzelausgaben aber so gut wie gar nicht vorhanden sind. Diesem letzteren Mangel soll durch die vorliegende Ausgabe der Liturgie des heil. Chrysostomus nach Möglichkeit abgeholfen werden."

Der eigentlich ökumenische Impuls ging dann von Alexios Maltzew, dem gelehrten Propst der Kaiserlichen Russischen Botschaft in Berlin, aus. Maltzew hat sein umfassendes Werk der Übersetzung sämtlicher liturgischer Schriften der russisch-orthodoxen Kirche, die er in deutschem und kirchenslawischem Paralleltext vorlegte, vor allem deswegen unternommen, um sowohl den Protestanten wie den römischen Katholiken Deutschlands ein vollständiges Bild von dem liturgischen Leben der russischen Kirche zu entwerfen. Da er sich an die theologisch gebildeten Kreise wandte, hat er den deutsch-slawischen Ausgaben der verschiedenen liturgischen Formulare der russisch-orthodoxen Kirche jeweils umfangreiche wissenschaftliche Einleitungen vorausgeschickt, die einen dogmengeschichtlichen Vergleich der betreffenden Riten mit der abendländischen Praxis enthalten und die den Titel tragen: „Historisch-dogmatischer Überblick über den . . . Ritus in der orientalischen

---

wo im Zusammenhang mit solchen Eheschließungen auch orthodoxe Kirchen gebaut wurden. Aus solchen Anlässen sind hervorgegangen die Werke von J. Speransky, Andachtsbuch zum Gebrauch der Christen der orthodox-katholisch-orientalischen Kirche, Weimar 1859, und: Ritual am heiligen und großen Herrntage des Pascha und Vesper am Pfingsttage, Weimar 1859; ebenso Propst J. Basaroff, Die Liturgie der orthodox-katholischen Kirche, Stuttgart 1878. Die Übersetzung von Ostroumow. Die heilige Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus – slawisch und deutsch – 1889 lag mir nicht vor.

und occidentalischen Kirche". Seine deutsch-slawische Ausgabe des „Ok toichos der Orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes", Berlin 1904 enthält sogar eine 73 Seiten umfassende Abhandlung über „Die Möglichkei einer Wiedervereinigung der getrennten Kirchen, vom Standpunkte de Orthodoxen Katholischen Kirche des Morgenlandes aus betrachtet", ein heute noch bedeutsame und für die damalige Zeit epochemachende Schrift die eine neue Phase in der Begegnung und Auseinandersetzung zwischen öst lichem und westlichem Christentum einleitete.

In den Vorreden seiner Übersetzung der liturgischen Formulare der rus sisch-orthodoxen Kirche hat Maltzew immer wieder die ökumenische Absich seiner Übersetzungen zum Ausdruck gebracht. So schreibt Maltzew in der Vorwort zu seiner deutsch-kirchenslawischen Ausgabe der Bitt-, Dank- un Weihe-Gottesdienste der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlande (Berlin 1897, S. X): „Es ist zu hoffen, daß diese Arbeit nicht ganz überflüssi sein wird, besonders in der Gegenwart, wo die Frage der Wiedervereinigun der getrennten christlichen Kirchen von verschiedenen Seiten aufgeworfe und erörtert wird. Deswegen dürfte eine authentische, klare und völlig ob jektive Darstellung der in dem alterthümlichen Gottesdienst und Ritus de orientalischen Kirche ausgeprägten Lehre derselben nicht nur von wissen schaftlichem Interesse, sondern auch von praktischem Nutzen sein!"

Derselbe ökumenische Blickpunkt findet sich auch im Vorwort von Malt zews deutsch-kirchenslawischer Ausgabe der Ordnung des Abend- un Morgengottesdienstes der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes Berlin 1892, wo er S. VIII schreibt: „Die inhaltsreichen und erbauende Gebete und Lieder des Abend- und Morgengottesdienstes, die rührende reuigen Gesänge der großen Fastenzeit und besonders der stillen Woche, di feierlichen und jubelnden Osterhymnen hätten schon längst verdient, der Abendlande, besonders dem protestantischen, wo in letzter Zeit zumal unte den Geistlichen mehr und mehr die Klage über die ‚Große Armuth un Dürftigkeit' des Gottesdienstes hervortritt, in der Landessprache bekann gemacht zu werden, indem sie eine unerschöpfliche Quelle sinniger, tief be deutsamer Symbole, verbunden mit der idealen Schönheit des aus den älte sten Zeiten des Christenthums entstammenden Rituals darbieten, welche die orientalische Kirche unverändert bewahrt hat."

Die Übersetzung der Liturgien des Heiligen Chrysostomos und de Heiligen Basilios, die Maltzew in Berlin 1890 herausgab, diente allerding außer dem genannten ökumenischen noch dem besonderen Zwecke, ei deutsches Formular für den orthodoxen Gottesdienst in Deutschland z schaffen, vor allem für solche orthodoxe Gemeinden, deren Mitglieder de slawischen Kirchensprache entfremdet waren oder die aus nicht-slawische orthodoxen Ländern des Balkans oder des Ostens stammten und die deutsch

Liturgie besser verstanden als die slawische, oder die gebürtige Deutsche waren. Diese Übersetzung sollte auch von orthodoxen Priestern verwandt werden, um orthodoxe Gemeindegottesdienste in deutscher Sprache zu halten, eine Praxis, die Propst Maltzew selbst oft und gern geübt hat. In der russisch-orthodoxen Kirche Westdeutschlands und Westberlins, die ihren eigenen Metropoliten in München hat, ist die Maltzew'sche Übersetzung bis zum heutigen Tag für die Liturgie in deutscher Sprache obligatorisch.

Diese Vorschrift setzt allerdings die Liturgen heute in eine nicht geringe Schwierigkeit. Maltzew sprach Deutsch nur als Fremdsprache, außerdem war er ein gelehrter Theologe, der die deutsche Übersetzung mit aller wissenschaftlichen Sorgfalt vornahm. Infolgedessen ist seine Übersetzung zwar korrekt und vermeidet viele Fehler seiner Vorgänger, doch klingt sie ein wenig hölzern und steif, und es fehlen ihr oft die mystischen Ober- und Untertöne, die der griechische Urtext aufweist und die auch in der kirchenslawischen Übersetzung mitschwingen.

Eine wirklich angemessene Übersetzung in deutscher Sprache liegt bis heute nicht vor, weil die Voraussetzungen hierfür sehr schwierig zu erfüllen sind: es gehört dazu eine dichterische Begabung, die über die künstlerischen Ausdrucksmöglichkeiten der deutschen Sprache frei verfügt, eine ungewöhnliche fremdsprachliche Bildung, die in die feineren Nuancen sowohl der kirchenslawischen Übersetzung wie des griechischen Urtextes einzudringen vermag, eine profunde Kenntnis der theologischen und liturgischen Gesamtüberlieferung der orthodoxen Kirche und vor allem anderen ein Leben in dem Geist des Gebets, der Andacht, der Meditation der orthodoxen Kirchenfrömmigkeit selbst. Eine Persönlichkeit, die diese seltenen Eigenschaften in sich vereinigte und für ein angemessenes Übersetzungswerk dadurch legitimiert wäre, hat sich bis jetzt noch nicht gefunden. Dagegen sind inzwischen zwei deutsche Übersetzungen vorgelegt worden, deren (ungenannte) Übersetzer höchstens die eine oder andere dieser Voraussetzungen erfüllen, aber nicht alle zusammen, und die daher nicht nur sprachlich, sondern vor allem auch hinsichtlich der Sorgfalt der Übersetzung und der Kenntnis der Ursprachen erhebliche Mängel aufzuweisen haben.

Die eine Übersetzung ist 1948 von dem Orthodoxen Kirchenverein *„Petrus und Paulus"* Hersbruck herausgegeben worden[1]). Sie beansprucht für sich einen amtlichen Charakter. Die Schrift, in der diese Übersetzung aufgenommen ist: „Handbuch für rechtgläubige (orthodoxe) Christen", trägt auf der Rückseite des Titels den Vermerk: „Die nachfolgenden Ausführungen

1) Dieser orthodoxe Kirchenverein gehört zur Jurisdiktion der Russisch-orthodoxen Kirche von Berlin und Deutschland (d. h. der Bundesrepublik), deren Metropolit in München residiert.

entsprechen der Lehre der Rechtgläubigen Kirche. Ich erteile diesem Werk den bischöflichen Segen. Hersbruck, den 14. März 1948, Johannes, Bischof von Riga." Der Zweck dieser Publikation ist, den angeblich in westlichen Ländern bestehenden „Feldzug des Schweigens gegen die Rechtgläubige Kirche" (S. 6) zu bekämpfen und die dort herrschende „vollständig falsche Vorstellung über eine über 150 Millionen Anhänger umfassende Kirche" richtig zu stellen.

Dieses Handbuch enthält in einem 1. Teil zunächst orthodoxe Gebete, dann 2. Anweisungen zum Lesen des Wortes Gottes und 3. eine Einführung in den orthodoxen Gottesdienst. Unter 3, V findet sich dort unter dem Titel „Das heilige Meßopfer" S. 97–130 eine Übersetzung der Liturgie des Hl. Chrysostomos, jedoch ohne die Paralleltexte der Basiliosliturgie, die neben der Chrysostomosliturgie an bestimmten, kanonisch festgesetzten Tagen des Kirchenjahres gefeiert wird.

Ebenso hat nunmehr auch die offizielle *Russische Patriarchatskirche* von Moskau durch ihre Diözesanverwaltung in Deutschland eine deutsche Übersetzung der „Göttlichen Liturgien unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomos und Basilios des Großen" herausgegeben[1]). Hier sind die Paralleltexte der Chrysostomos- und der Basiliosliturgie jeweils in zwei Kolumnen nebeneinandergesetzt, während die beiden Liturgien gemeinsamen Stücke zwischendurch in ganzseitigem Text abgedruckt sind.

Dieser Übersetzung, die im wesentlichen sich an Maltzews Übersetzung anlehnt, ist kein besonderes Vorwort beigegeben, doch soll sie offensichtlich der doppelten Absicht dienen, dem nichtorthodoxen Deutschen einen Einblick in den authentischen Text der Hauptliturgie der orthodoxen Kirche zu vermitteln und den deutschsprachigen orthodoxen Gemeinden in der DDR als liturgisches Formular beim Gottesdienst selbst zu dienen.

Eine Überprüfung dieser Übersetzungen zeigt nun, daß gerade in dem zentralen Punkt der Liturgie diese jüngsten deutschen Übersetzungen auffällige Abweichungen sowohl von dem kirchenslawischen Formular wie vom griechischen Urtext enthalten, Abweichungen, die alle von der Tendenz beherrscht sind, die orthodoxe eucharistische Liturgie im Sinn des römisch-katholischen Meßopfers umzudeuten und damit den fundamentalen Unterschied zu beseitigen, der in der Gesamtkonzeption des eucharistischen Hauptgottesdienstes zwischen der östlichen Orthodoxie und dem römischen Katholizismus besteht.

Der wichtigste Unterschied zwischen dem eucharistischen Gottesdienst der orthodoxen Kirche und der römischen Messe besteht darin, daß die orthodoxe

1) Der Exarch des Moskauer Patriarchats in Deutschland, Erzbischof Ioann, residiert in Ost-Berlin; er ist geistliches Oberhaupt der russisch-orthodoxen Gemeinden in der DDR.

Liturgie die Heraushebung der „Wandlung" als des eigentlichen konsekrativen Vorgangs nicht kennt. Es wird zwar innerhalb der Gläubigenmesse nach der Verlesung des Abendmahlsberichtes mit den Einsetzungsworten in der sogenannten „Epiklese" Gott angerufen, er möge das Brot zum Leib seines Christus, den Wein zum Blut seines Christus machen, *„verwandelnd durch deinen Heiligen Geist"*; aber dieser liturgische Akt der Herabrufung des Heiligen Geistes hat keine konsekrierende Bedeutung für sich, ebensowenig wie die Rezitation der Einsetzungsworte für sich, vielmehr ist die gesamte Eucharistie von der Zubereitung der eucharistischen Elemente in der Prokomidie an Darstellung des leibhaften Kommens des Herrn, der zusammen mit der himmlischen Gemeinde, den Chören der Engel, der Apostel, der Propheten, der Märtyrer, der Verstorbenen sich mit der auf Erden lebenden Gemeinde der Gläubigen vereinigt und sich in Brot und Wein ihr leibhaftig vergegenwärtigt und darreicht. Demgegenüber ist festzustellen, „daß die Festlegung des konsekrativen Handelns auf die Rezitation der verba testamenti einer römischen Sonderentwicklung entspricht, die der bedenklichen Auffassung von einer Machtwirkung des Priesters bei der Konsekration Vorschub geleistet hat"[1]).

Es gibt keinen bestimmten Wendepunkt innerhalb des eucharistischen Geschehens, bis zu dem die Abendmahlselemente bloß Brot und Wein und von dem an sie kraft der Aussprache der Konsekrationsformel durch den durch das Sakrament der Ordination hierfür geweihten Priester sich in Fleisch und Blut verwandeln. Eine solche Auffassung ist dem Geist der orthodoxen Liturgie ihrer innersten Struktur nach ganz und gar fremd. „Die spätere westliche Theologie hat die Einsetzungsworte aus dem Zusammenhang der Eucharistie gelöst und sie zu den „Wandlungsworten" erklärt. Die Isolierung der Einsetzungsworte wie die starre Fixierung des Augenblicks der Verwandlung demonstrieren besonders eindringlich den Gegensatz dieser Anschauung zu der orthodoxen. Für die Orthodoxie hat die ganze Liturgie, insbesondere die Anaphora, konsekratorische Kraft"[2]).

Eben deswegen ist auch weder die Verlesung der Einsetzungsworte noch die Epiklese im liturgischen Formular durch ein besonderes äußeres Zeichen für die Gemeinde hervorgehoben, wie dies in der römischen Messe durch das Läuten des Meßglöckchens geschieht, vielmehr sind die eucharistischen Gaben bereits von Anfang an „tà hágia = das Heilige". Schon bei der Zurüstung findet in liturgischer Darstellung die Schlachtung des Lammes, des Opfer-

---

1) s. Bernhard Ritter, Die Feier der Messe nach lutherischem Verständnis, in: Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung, hgg. von E. Benz und L. Zander, Hamburg 1951, S. 75.

2) s. Paulus Zacharias, Einführung in die orthodoxe Liturgie, daselbst S. 95.

todes Christi, und die Zerlegung der Hostie in die verschiedenen Teilchen statt, die die einzelnen Gruppen der Kirche der Lebenden, der Toten und der Himmlischen innerhalb des einen Leibes Christi repräsentieren, und bereits der große Einzug vor der Verlesung der Einsetzungsworte und der Epiklese wird als der Einzug des lebendigen Christus gefeiert, der in Begleitung der himmlischen Heerscharen seinen Einzug hält, auf den Speeren der himmlischen Heerscharen einhergetragen. Alles ist dort eine einzige Repräsentation des Mysteriums der leibhaften, persönlichen Vergegenwärtigung des Herrn vor seiner Gemeinde. Heiler zitiert die Worte des Nikolaus Kabasilas, wo es heißt: „Die geheimnisvolle Handlung (hierourgia) ist vollendet ... das große und heilige Opfer, das geschlachtet ward für die Welt, liegt sichtbar auf dem heiligen Tische", und fährt dann fort: „Der Verlauf der ganzen heiligen Handlung zeigt, daß die Konsekration nicht ausschließlich der Epiklese zugeschrieben werden kann, daß vielmehr die Rezitation der Einsetzungsworte die gleiche Bedeutung hat wie die Anrufung des heiligen Geistes, ja daß im weiteren dynamischen Sinne die ganze Meßliturgie, angefangen von der Proskomidie, konsekratorische Wirkung hat"[1]).

---

1) Friedrich Heiler, Urkirche und Ostkirche, München 1937, S. 325; vgl. auch Eva-Maria Bachmann, Der Gottesdienst der russisch-orthodoxen Kirche, Eine Einführung. Union-Verlag Berlin 1954. Sie schreibt nach Darstellung der Epiklese zu den Worten: *„Verwandelnd durch Deinen Heiligen Geist"* (S. 37): „Damit schließt die Wandlung. Die Wandlung erfolgt nach Auffassung der meisten Theologen in der russisch-orthodoxen Kirche nicht in einem bestimmten Augenblick, sondern durch die gesamte liturgische Handlung von den Einsetzungsworten an bis zu dem eben erwähnten dreifachen Amen. Dieser Teil der Liturgie darf deshalb keinesfalls unterbrochen werden; wenn eine Unterbrechung eintritt, z. B. durch den Tod des Geistlichen, muß die Liturgie mit dem Wort der Unterbrechung wieder aufgenommen werden, z. B. durch einen anderen Geistlichen. Diese Auffassung wirft eine Reihe von Fragen auf, auf die hier aber nicht eingegangen werden kann". Da Quellenangaben fehlen, ist eine Nachprüfung der tatsächlichen Auffassung von der Wandlung in der heutigen russischen Theologie nicht möglich; die Praxis im Fall einer Unterbrechung der liturgischen Handlung von den Einsetzungsworten bis zum dreifachen Amen nach der Epiklese ist selbst bereits eine Übernahme der römischen Praxis, wie sie z. B. in dem französischen Film „Der Abtrünnige" eine vieldiskutierte Darstellung gefunden hat; sie ist aber dem ursprünglichen Geist der Chrysostomosliturgie gleichfalls fremd. In dieser findet sich keine besondere Ausklammerung oder Hervorhebung einer Wandlungs-Handlung, vielmehr bildet die ganze eucharistische Handlung ein Ganzes; auf das Trishagion folgt das Einsetzungsgebet, das in den laut gesprochenen Einsetzungsworten des Abendmahles gipfelt, dann folgt die Epiklese, dann das Fürbittegebet. Zutreffend ist die Bemerkung, die Wandlung erfolge nicht in einem bestimmten Augenblick, sondern „durch die gesamte liturgische Handlung", während die Einschränkung der Gültigkeit dieser

Die fortschreitende Romanisierung der Liturgie wird nun besonders deutlich an der Art, wie dieses kurze Sätzchen der Epiklese: *„verwandelnd durch Deinen heiligen Geist"* in den deutschen Formularen behandelt wird.

In der deutsch-kirchenslawischen Ausgabe der Chrysostomos-Liturgie von Alexios Maltzew[1]) lautet die Stelle S. 228: *„Verwandelnd durch deinen heiligen Geist* – preloshiv duchom tvoim svjatym." Dazu findet sich jedoch eine Anmerkung, die ausdrücklich darauf hinweist, daß sich diese Wandlungs-Formel nicht in allen Ausgaben findet. In dem 1885 zu Venedig, sowie in dem früher 1851 herausgegebenen griechischen Euchologion und in dem altslawischen Text fehlen in der Liturgie des heil. Basilios des Großen die Worte: „Verwandelnd durch deinen heiligen Geist." Maltzew weist unter ausführlicher Wiedergabe des griechischen Wortlautes darauf hin, daß in der Ausgabe des griechischen Euchologion von 1885 sich die Anmerkung findet, die Worte: „Verwandelnd durch deinen heiligen Geist" fänden sich zwar in der Liturgie des Hl. Chrysostomos, nicht dagegen in der Liturgie des Hl. Basilios, sie gehörten dort auch nicht hinein, sondern seien „durch einen vorwitzigen Interpolator dort eingeschoben worden". Dieselbe Anmerkung verweist auf den griechischen Theologen Nikodemus, der in der Ausgabe des Pedalion zum 19. Kanon des Konzils zu Laodicäa, Athen 2. Aufl. S. 249, erklärt, es sei streng verboten, die Wandlungsworte in die Liturgie des Hl. Basileios einzufügen, diese seien vielmehr dort ein Zusatz (Einschub-prostheke) „eines ungebildeten und dreisten Menschen", der offenbar diese Worte der Liturgie des Hl. Chrysostomos entnahm und in die Liturgie des Hl. Basileios einschob, „deshalb finden sie sich weder in den alten Handschriften dieser Liturgie, wie wir durch Nachforschung festgestellt haben, noch haben sie nach der Syntaxis dort ihren Platz"[2]).

Trotz dieser Warnung sind die Wandlungsworte in Griechenland wie in Rußland auch in die Basilios-Liturgie übernommen worden und haben nunmehr in beiden Liturgien dazu geführt, in die orthodoxe Liturgie immer mehr die römisch-katholische Auffassung von der Wandlung als dem eigentlichen konsekratorischen Akt des Priesters zu infiltrieren, was ganz und gar dem ursprünglichen Geist dieser Liturgie entgegen ist.

Satzes auf die Handlung zwischen Einsetzungsworten und dem dreifachen Amen nach der Epiklese nur in dem Sinn richtig ist, daß diese liturgische Handlung den Höhepunkt der Mysterienhandlung darstellt.

1) Berlin 1890.

2) In der Ausgabe von 1894 fügt Maltzew allerdings dieser Anmerkung noch den Satz hinzu: „Wenn, wie in den meisten neueren griechischen sowie den jetzt gebräuchlichen slawischen Texten in der Liturgie des Basilios die Worte: *„Verwandelnd . . ."* gebraucht werden, so gehört zu diesen auch die dritte Segnung und das Amen" S. 90.

Diese römischen Tendenzen machen sich bereits in der deutschen Übersetzung der Chrysostomos- und Basileios-Liturgie bemerkbar, die der orthodoxe Kirchenverein *„Petrus und Paulus"* 1948 herausgab. Dort wird derjenige Abschnitt der Gläubigenmesse, der auf das Trishagion und die Verlesung des Einsetzungsberichtes folgt, entgegen aller orthodoxen Tradition als ein besonderer Abschnitt herausgehoben und mit der Überschrift: „Die Wandlung" versehen. Die Überschrift „Die Wandlung" wird fett gedruckt in denselben Lettern wie die vorhergehenden Überschriften: Die Katechumenen-Messe, Die Gläubigenmesse, so daß bei dem sachunkundigen Leser der Eindruck entsteht, als beginne mit der „Wandlung" nach Katechumenen- und Gläubigenmesse ein neuer Teil oder Akt des liturgischen Geschehens. Außerdem lautet das Rubrum zu diesen Worten ganz entgegen der liturgischen Tradition beider Liturgien: „Priester: spricht die Worte der Wandlung, beides segnend: *durch deinen heiligen Geist sie verwandelnd";* nach dem dreifachen Amen von Priester und Diakon wird das Rubrum hinzugefügt: „Nun beten beide knieend den wahren Leib und das Blut des Herrn an." Durch die beiden Rubra wird der Eindruck noch verstärkt, als seien die Abendmahlselemente Brot und Wein während des ganzen bisherigen Verlaufs der Liturgie unverändert Brot und Wein geblieben und als habe erst durch die konsekratorisch zu verstehenden Wandlungsworte des Priesters ihre Wandlung in Leib und Blut Christi stattgefunden.

In den Rubra der Chrysostomosliturgie und der Basileios-Liturgie ist davon nichts zu lesen. Nicht nur findet sich dort keine Heraushebung des Aktes der „Wandlung" durch eine besondere Überschrift, sondern auch die Rubra lauten ganz einfach: „Der Priester aber segnet beide hagia und spricht: *Verwandelnd durch deinen heiligen Geist.* Der Diakon: Amen, amen, amen." Von einer Anweisung zu einer gemeinsamen „Anbetung" des wahren Leibes und Blutes des Herrn ist dort ebensowenig die Rede als von einer Anspielung auf „die Worte der Wandlung", vielmehr folgt die Anweisung an den Diakon, mit dem Aër, dem Tuch, das über den Kelch und den Diskus mit dem Brot gebreitet ist, über den Elementen zu fächeln, ein Ritus, der das Wehen des Heiligen Geistes über den Gaben – entsprechend dem Inhalt der Epiklese – darstellen soll. Bereits in dieser deutschen Übersetzung ist also durch Interpolationen in den Text der Liturgie selbst das römisch-katholische Verständnis der Wandlung in die orthodoxe Liturgie hineingetragen. Man erwartet solche gewaltsamen Eingriffe um so weniger, als ja die Vorrede sich besonders gegen das Verfälschen der orthodoxen Lehre ereifert.

Diese offensichtlichen Veränderungen des liturgischen ordo werden jedoch in den Schatten gestellt durch das, was mit dem Formular der Epiklese in der deutschen Übersetzung der Chrysostomos-Liturgie geschehen ist, die als

Ausgabe der Diözesanverwaltung des *Moskauer Patriarchats* in Deutschland 1954 im Verlag der Täglichen Rundschau in Ostberlin erschienen ist.

Auch dort sind die Worte: *„Verwandelnd durch deinen heiligen Geist"* durch Fettdruck hervorgehoben, und zwar wird diese Hervorhebung im ganzen Ordo liturgicus lediglich bei diesen Worten angewandt, so daß sie auch drucktechnisch als die entscheidenden Worte der gesamten umfangreichen eucharistischen Liturgie herausgehoben sind. Weiter ist nach diesen Worten ein Rubrum eingeschoben, das sich bereits seinem Wortlaut nach als Fremdkörper verrät; es heißt nämlich: „Beide, Priester und Diakon, fallen vor dem Hochaltar nieder." Bekanntlich ist es eben gerade für die orthodoxe Kirche bezeichnend, daß sie keinen Hochaltar hat, daß sie vielmehr nur den Altartisch kennt, der von den Liturgen umschritten wird, und zwar in der Sonnenrichtung, während der Hochaltar mit erhöhtem Aufbau über der Rückseite des Altartisches, der sich aus der römischen Meßpraxis entwickelt hat, nur in der römisch-katholischen Kirche bekannt ist. Die Interpolation verrät bereits durch dieses Rubrum die katholisierende Tendenz, wie ja auch das adorierende Niederfallen vor den soeben verwandelten Elementen der römisch-katholischen Meßpraxis entnommen ist.

Noch erstaunlicher jedoch ist, daß anschließend an das Wandlungswort ein Priesterwort als Bestandteil der Chrysostomosliturgie aufgeführt wird, das überhaupt nicht in der Chrysostomosliturgie steht, sondern einfach die Auffassung der römischen Messe in Form einer pseudonymen liturgischen Formel in diesen Text einschmuggelt. Nach diesem Formular der deutschen Übersetzung sagt nämlich der Priester: „Dieses ist der Augenblick der Wandlung! Von nun an haben wir in den heiligen Gefäßen wahrhaftig Leib und Blut Christi"! Nach diesem Einschub fährt dann der Text wieder mit den echten Worten des Fürbitte-Gebetes der Chrysostomosliturgie fort, die sich an die Epiklese anschließen. Dagegen sind die Worte der Chrysostomosliturgie, die dort der Diakon unmittelbar nach den Wandlungsworten spricht: „Herr sei mir Sünder gnädig", samt dem Rubrum, das das Fächeln des Aër über den Elementen anordnet, gänzlich weggelassen.

Diese Einschiebung der römischen Wandlungsidee mit ihrer Fixierung des eucharistischen Geschehens auf einen bestimmten Punkt und Augenblick der Konsekration der Elemente durch die Konsekrationsformel des durch die Ordination mit bestimmten geistlich-rechtlichen Qualifikationen ausgestatteten Priesters steht im Gegensatz zu dem gesamten Geist und Aufbau der orthodoxen Liturgie selbst. Die Künstlichkeit des Einschubs geht bereits daraus hervor, daß er mit dem Stichwort: *verwandelnd* . . . – verknüpft ist, das sich mitten in dem Gebet des Priesters bei der Epiklese befindet, wobei die nach römischem Vorbild hier eingeschobene Adoration der konsekrierten Elemente dieses Gebet mitten im Satz unterbricht. Wie wenig dieses Parti-

cipium: *verwandelnd* . . . inmitten dieses Gebetes als konsekratorischer Höh punkt verstanden werden darf, geht sowohl daraus hervor, daß die Form selbst in der Basiliusliturgie fehlt, ohne daß dadurch der Bedeutung d eucharistischen Liturgie irgendein Abbruch geschieht, wie auch daraus, da Rubra mit dem Gebot einer Adoration der konsekrierten Elemente in de beiden orthodoxen Liturgien nicht vorhanden sind.

Wäre in der orthodoxen Liturgie der Gedanke der „Wandlung" im Sin der römischen Messe in irgendeiner Form maßgeblich gewesen, so hätt dieser seinen einzig passenden Ort ja nur – analog der römischen Messe nach der Rezitation der Einsetzungsworte gehabt und hätte dort seine liturgischen Ausdruck finden müssen. Sein nachträglicher Einbau im Anhan an das in einem Nebensatz inmitten eines langen Gebetes erscheinende Wor *verwandelnd* . . . zeigt bereits die Fragwürdigkeit eines solchen Einbaus. D Erfinder des Einschubs einer zusätzlichen vom Priester gesprochenen Form im Formular des Moskauer Patriarchats ging von der an sich richtigen Em findung aus, daß die Einschaltung des Wandlungsgedankens im Anschluß a das im Chrysostomostext sich vorfindende Participium: *verwandelnd* . . . au fällig ist und daß die „Wandlung" stärker zum Ausdruck gebracht werde müßte. So hat er hier die im echten Formular auffallend künstlich wirkend Sinnesveränderung durch eine kräftige Korrektur des Textes selbst zu leg timieren versucht.

Tatsächlich ist diese Veränderung des innersten Mysteriums der orthodoxe Kirche viel schwerwiegender, als alle äußere Akkommodation der russische orthodoxen Kirche an den Sowjetstaat, die man dieser Kirche so häufig zu Vorwurf macht. Diese politischen Akkommodationen betreffen nur das äußer Leben der Kirche, und sie waren zu allen Zeiten der geschichtlichen Existen der Kirche, die den Anspruch einer allgemeinen Kirche erhebt, unvermeidlic und sind auch immer praktiziert worden, ohne daß das Mysterium der Kirch dadurch Schaden gelitten hätte. Die durch allerlei Manipulationen zuweg gebrachte Umdeutung der orthodoxen Eucharistie im Sinne der römische Messe ist ein Zeichen, daß sich diese Kirche ihres eigentlichen Lebenszentrum unsicher geworden ist.

Es ist nicht ganz einfach, sich die Gründe einer solchen tiefgreifende Veränderung klarzumachen. Ist es der Versuch Moskaus, Rom ein orthodoxe Gegenrom entgegenzustellen, der Versuch, die Stellung des orthodoxen Pri sters zu verstärken, indem seinem priesterlichen Handeln als Repräsentan der Gemeinde die konsekrierende Vollmacht unterstellt wird, deren Gelten machung der römische Priester seine magische Autorität verdankt? Die würde voraussetzen, daß auch alle übrigen Sakramente im römischen Sinn umgestaltet werden müßten. So müßte z. B. im Bußsakrament auch de orthodoxe Priester die Sündenvergebung in der deklaratorischen Form de

römischen Bußsakraments: „Ego te absolvo" aussprechen, während die orthodoxe Formel – analog der Epiklese in der Eucharistie im orthodoxen Bußsakrament – einen Fürbittecharakter hat und so lautet: „Ich Armseliger und Sünder habe nicht die Kraft, eine Sünde auf Erden nachzulassen; das kann nur Gott. Aber ob jenen gottgesprochenen Wortes, das nach seiner Auferstehung an die Apostel erging und also lautet: Wem ihr die Sünden nachlaßt, denen werden sie nachgelassen usw. . . . sprechen auch wir im Vertrauen auf dieses Wort . . .: Gott möge dir verzeihen in dieser Welt und in der zukünftigen."

Ein anderer Anlaß solcher Änderungen im Sinne der römischen Messe könnte die Tendenz der heutigen russischen Orthodoxie sein, propagandistisch die römischen Katholiken des Westens für sich zu gewinnen, indem sie bereits den Wortlaut der Liturgie so verändert, daß ein römischer Katholik sein traditionelles Verständnis der Messe auch in der orthodoxen Liturgie wiederfinden kann. Aber gerade dies wäre ein besonders schwerwiegendes Krisenzeichen, denn nur eine Kirche, die ihrer selbst zutiefst unsicher geworden ist, kann ihr Hauptmysterium durch Veränderung des überlieferten Textes zu propagandistischen Zwecken mißbrauchen. Oder liegt hier die Tendenz vor, den Unterschied zwischen dem orthodoxen und dem evangelischen Abendmahlssakrament nachdrücklich zu unterstreichen[1])? Die evangelisch-reformatorische und die orthodoxe Abendmahlsauffassung stehen sich ja an und für sich innerlich so nahe, daß bereits die Reformatoren in ihrem Kampf gegen die römische Messe immer wieder zur Begründung ihrer Auffassung und ihrer liturgischen Ordnung des Abendmahls sich auf das Vorbild der orthodoxen und der alten Kirche berufen haben, die gerade die Wandlung als konsekratorischen Zauberakt des Priesters nicht kannte.

---

1) Einen gewissen Anstoß zu einer Umdeutung der orthodoxen Liturgie im Sinn der römischen Messe hat auch bereits Maltzew dadurch gegeben, daß er erklärte: „Sämmtliche orientalischen Kirchen stimmen von jeher in der Lehre von der Transsubstantiation (metousiosis – metabole) des Brodes und Weines in den Leib und das Blut des Herrn untereinander und mit der römischen Kirche überein" (Liturgikon Berlin 1902 S. 418). Dieser Satz läßt sich weder dogmengeschichtlich noch liturgisch begründen. Wohl kennt die orthodoxe Kirche eine Realpräsenz von Leib und Blut Christi in den Elementen von Brot und Wein, aber gerade nicht im Sinn der römischen Transsubstantiationslehre und noch viel weniger im Sinn der liturgischen Idee und Praxis der römischen Messe. Die Behauptung Maltzew's von einer Übereinstimmung zwischen Orthodoxie und römischem Katholizismus in der Lehre von der Transsubstantiation legt natürlich auch nahe, die orthodoxe eucharistische Liturgie im Sinn der römischen Meßliturgie umzudeuten. Maltzew ist gerade wegen dieser Behauptung von seiten protestantischer Dogmengeschichtler und Theologen wiederholt angegriffen worden.

Die abenteuerlichste Deutung dieses Vorgangs wäre, daß die russisc Orthodoxie der geheimen Romanisierung bereits erlegen wäre, deren sich die unionsbeflissenen Kreise der römischen Kirche immer wieder rühme und daß diese Assimilation bereits als der erfolgreiche Auftakt einer zukün tigen totalen Union zu deuten wäre. Wir wissen es nicht. Fest steht, d hier eine Substanzveränderung vor sich gegangen ist, die alles übertrif was jemals an Versuchen einer Strukturveränderung der Orthodoxie unt nommen worden ist, und die der Ausdruck einer tiefen Unsicherheit ist, die die russische Kirche in ihrem innersten Leben hineingeraten ist.

Verzeichnis der besprochenen Werke

(Die *kursiv* gesetzten Ziffern geben die Stelle an, an der das betreffende Werk bibliographisch genau aufgeführt ist. Die übrigen Ziffern beziehen sich auf die Stellen, an denen das Werk innerhalb eines Artikels genannt oder besprochen ist.)

Adam, A., Grundbegriffe des Mönchtums usw. 344 A 2
Aked, Ch. F., The Divine Drama of Job *261*. 306 A 2
Albright, W. F., JBL 62 (1943) *85*
— Theol. Studies 10 (1949) *85*
Alleman, H. C., Personal Religion *261*. 315
Allgeier, A., Die Chester Beatty Papyri zum Pentateuch *85*. 115ff.
— Der Einfluß Spaniens in der Textgeschichte der Psalmen *85*
— DLZ 58 (1937) *85*
— DLZ 61 (1940) *85*
— Theol. Rev. 41 (1942) *85*
Alphandéry, P., RHR 1929 279f.
Amand, D., L'Ascèse monastique de S. Basile 343
Andrews, D. K., The Translation of Aramaic dî in the Greek Bible *85*
Apt, N., Die Hiobserzählung in der arabischen Literatur *261*. 269f.
Argyle, A. W., The Theory of an Aramaic Source in Acts 2, 14–40 *191*
Arnim, B. v., Zur altbulgarischen Übersetzung der Genesis *85*
Arnold, Fr., Sexualität und Menschenwürde in theologischer Wertung *212*. 214 A 1. 230 A 1
Asch van Wijk, C. M. v., Zweisam ist der Mensch *212*. 213 A 2
Aubin, P., L'image dans l'oeuvre de Plotin 337 A 2
Auvray, P., Art. „Aquila (Version -d')" *85*
Baab, O. J., The Book of Job 298 A 2. 310
Baarslag, D. J., Door donkere diepte 296 A 3. 297. 310 A 3
Bachmann, Eva M., Der Gottesdienst der russisch-orthodoxen Kirche 362 A 1
Baeumer, G., Die Frau im geistigen Leben 225 A 3
— Die Frau im neuen Lebensraum 225 A 3
Bagatti, P. B., Resti Christiani in Palestina anteriori a Constantino? *193* A 1
Ball, C. J., The Book of Job 308. 310
Balla, E., Das Problem des Leides usw. *261*. 307
Balthasar, Présence et pensée 341
Bardy, G., Eusèbe de Césarée *316*. 320
Barret, C. K., The Holy Spirit and the Gospel Tradition *162* A 2
Barret, L., Job selon la Vulgate *261*. 276
Barth, K., Kirchliche Dogmatik *213* A 2. 214
Barthélemy, P. D., Redécouverte d'un chaînon manquant de l'Histoire de la Septante *85*. 136ff.
Barton, G. A., Some textcritical Notes on the Elihu-Speeches Job 32–37 311 A 3
Basaroff, J., Die Liturgie der orthodox-katholischen Kirche 356 A 2
Bauer, W., Die Göttinger Septuaginta-Ausgabe *85*
Baumann, E., Job le prédestiné *261*. 282

Baumgartner, A. J., Étude critique sur l'état du texte du Livre des Proverbes 184
Bavink, B., Kampf und Liebe als Weltprinzipien usw. *212*. 223
Beare, F. W., The Chester Beatty Papyri *85*. 115
— Chron. d'Eg. 12 (1937) *85*
Beauvoir, S. de, Le deuxième sexe *212*. 216ff., 219. 220f. 224
Bebel, A., Die Frau und der Sozialismus 219
Beek, M. A., Het twistgesprek van de mens met zijn God *261*
Bell, H. I., Recent Discoveries of Biblical Papyri *85*
— Journal of Egyptian Archeology 23 (1937) *85*
Benoit, P., Besprechung von Brandon (s. dort) *153* A
— Remarques sur les „sommaires" des Actes 2. 45 à 5 *191*. 207f.
Bentzen, A., THR 17 (1947/48) *85*
Benz, E., Russische Heiligenlegenden *241*. 258f.
— Zinzendorfs ökumenische Bedeutung *356* A 1
Benz-Zander, Evangelisches und orthodoxes Christentum 246 A 1
Berdjajew, Vom Sinn des Schaffens 232
Bernanos, G., Die Sonne Satans *261*. 282
Bernard, R., L'image de Dieu d'après Saint Athanase *316*. 335f.
Bertie, P., Le poème de Job etc. 308
Bertram, G., Hebräischer und griechischer Qohelet *85*. 186
— Die religiöse Umdeutung altoriental. Lebensweisheit usw. *85*. 174. 183ff.
— Zur Septuaginta-Forschung *92* A
Betrand, Fr., Mystique de Jésus chez Origène *316*. 329ff.
Bewer, J. A., American Journal of Philology *85*. 124
Biach, R., Das Geheimnis des heiligen Berges *316*. 351
Bickermann, E., Some Notes on the Transmission of the Septuagint *85*
— REJ 101 (1937) *85*
Bielen, O. C. S., Albert und Angelika *261*. 284
Bigot, L., Livre de Job 296 A 3
Billen, A. V., The Hexaplaric Element in the LXX Version of Judges *85*
— The Old Latin Version of Judges *85*
Bischoff, B., Neue Materialien zum Bibelstand und zur Gesch. der altlateinischen Bibelübersetzungen *85*
Blake, B., The Problem of human Suffering *261*
Blakeney, E. H., A Note on the Word σιωπησις *85*
Blank, Sh. H., An effective literary Device in Job XXXI *261*. 303
Bleeker, L. H. K., Job. 299. 303
Boehlig, A., Untersuchungen über die koptischen Proverbientexte *85*
Boman, Th., Jobs-problemet etc. *261*
Bonsirven, J., Rech. Sc. Rel. 27 (1937) *85*
— Bibl. 31 (1950) *85*
Booth, V. R., Why do the Good suffer *261*. 285
Bornkamm, G., Besprechung von Schoeps, Judenchristentum *147* A
Bosshard, E., Septuagint Codd. V, 6 and 147 in the Book of Amos *85*
Bousset, W., Kyrios Christos 21. 28. 31. 32. 33. 34. 39
Bovey, W., The unjust God? *261*. 297. 313 A 2
Brandon, S. G. F., The Fall of Jerusalem and the Christian Church *138*. 151ff.
Brockington, L. H., The Greek Translator of Isaiah and his Interest in δόξα *85f.*
Brooke, A. E., N. McLean and H. St. J. Thackeray, Hrsg. The Old Test. in Greek *86*. 93ff.
Brooke, A. E., JTS 39 (1938) *86*
Bruce, F. F., The Acts of the Apostles *191*. 194f.
Bruin, H. de, Job. Baarn (1945) *261*. 283f.
Brun, L., Urmenighetens Kristustro *33*
Brunner, R., Die Juden *261*. 274. 280.31
Büchmann, G. Geflügelte Worte und Zitatenschatz *261*. 274f.
Büchsel, Fr., Theologie des NT 22
Buechsel, F., Die griech. Sprache der Juden in der Zeit der Septuaginta und des NT *86*

Bückers, H., Das Buch Job 296 A 3. 310 A 6
Buffinga, N., Donkerheid en Dageraad *261 f.*, 274
Bultmann, R., Theologie des NT *21.* 21 ff. *138.* 142 ff.
– Das Urchristentum *21.* 25. 29 A. 30. 34. *138.* 141 f.
– Das Problem der Hermeneutik *21.* 25
– Neues Testament und Mythologie *21.* 41 A
– Zum Problem der Entmythologisierung *21.* 42
– Ignatius und Paulus *144* A
– Besprechung von Schoeps: Judenchristentum *147* A
Burrows, M., The Voice from the Whirlwind *262.* 305. 306 A 3. 307. 310. 311 A 3
Buskes, J. J. jr., Job 278
Buttenwieser, M., The Book of Job 304. 307. 308. 313
Buytendijk, F. J. J., Die Frau – Natur, Erscheinung, Dasein *212.* 216. 226 ff. 234 f.

Calcar, J. D. van, Job *262.* 283
Calvin, J., Predigten über das Buch Hiob usw. *262.* 273
Camelot, P. Th., Clément d'Alexandrie etc. *316.* 324
Campenhausen, H. Frhr. v., Die Askese im Urchristentum *138.* 159 f., 230 A 1
— Tradition und Geist im Urchristentum *138.* 162 ff.
— Kirchl. Amt und geistl. Vollmacht usw. 325 A 2. 329 A 1
— Griechische Kirchenväter 325 A 3. 329 A 1
— ThLZ 78 (1953) 335 A 1
— Die Bilderfrage als theologisches Problem in der alten Kirche 350 A 1
Caspari, W., Theol. Stud. u. Krit. (1936) *86*
Caster, siehe Mondésert
Ceriani, Syrohexaplaris 96
Ceuppens, P. F., De libro Job 297 A 7
Champion, L. G., The Church of the New Testament *138* A 1
Claudel, P., Das Buch Job *262.* 274. 282 f. 283 A 1
Clayton, F. W., Tacitus and Nero's Persecution of the Christians *191.* 194
Clogg, B. C., The Christian Character in the Early Church *139* A 1
Collart, P., Papyrus Th. Reinach n. 59 *86*
Conzelmann, H., Theol. Zeitschrift (1953) 200 A 1
Cooper, C. M., Theodotion's Influence on the Alexandrian Text of Judges *86*
Cracau, C., Die Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus usw. *354.* 357
Cranfield, C. E. B., An Interpretation of the Book of Job *262.* 310
Crum, W. E., JEA 23 (1937) *86*
Cruveilhier, P., La conduite da la providence dans la répartition du bonheur ou du malheur en cette vie etc. 262. 296. 306. 310 A 4
Cullmann, O., Christus und die Zeit 23 A 2

Dahl, G., Varför måste en människa lida ? *262*
Dahse, Zum aldinischen Text, in: ZAW 1909 105 f.
Danielou, VChr 6 (1953) 340 A 1
Danielsmeyer, W., Neue Untersuchungen zur Ezechiel-Septuaginta *86*
Davidson-Lanchester, The Book of Job 285. 313. 315
Davies, J. G., Daily Life in the Early Church *139* A 1
Davis, H. G., The Message of the Book of Job for Today *262.* 297 A 1
Descamps, A., Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif etc. *138*
Deutsch, Helene, Psychology of women usw. *212.* 222
Devine, M., The Story of Job 277. 297 A 7. 298 A 5. 306. 312
De Wald, E. T., The Illustrations in the Mss. of the Septuagint *86*
Dhorme, P., Le Livre de Job 285
Dibelius, M., Evangelienkritik und Christologie 19 A 2
— Von Stellung und Dienst der Frau im NT *169* A 1
— Aufsätze zur Apostelgeschichte *191.* 200 ff. 205

Dibelius, M., Rom und die Christen im 1. Jahrhundert 193
Dieu, L., Le Texte Copte Sahidique des Livres de Samuel *86*. 99
Dijkstra, R., Job de aangevochtene en wat hij niet verstond *262*. 273
Dimmler, E., Job 278f., 297 A 1
Dingermann, F., Massora-Septuaginta der kleinen Propheten *86*
Dinkler, E., Zur Geschichte des Kreuzsymbols *191*. 193
Dodd, C. H., Gospel and Law *138*. 157f.
Dölger, Fr., Byzanz und die europäische Staatenwelt *316*. 352f.
Doerri, H., Zur Gesch. der Septuaginta im Jahrh. Konstantins *86*
Dörries, H., Christl. Humanismus und mönchische Geistethik 341 A 1
— Besprechung von J. Gribomont: Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile 343 A 2
— Symeon von Mesopotamien 344 A 1
Dold, A., Die altlateinischen Proverbientexte im Codex 25. 2. 36 von St. Paul in Kärnten *86*. 101. 124
— Neue St. Galler vorhieron. Prophetenfragmente usw. *86*. 101
Driver, R. G., JTS 39 (1938) *86*
— TLZ 73 (1948) *86*
— JTS 52 (1951) *86*
Driver-Gray, A critical and exegetical Commentary on the Book of Job 297. 298 A 5. 302. 303. 305. 308 A 4. 6. 311
Drucker, A. P., The Book of Job *262*. 285f.
Dubarle, A. M., Les Sages d'Israël 310 A 6
Düring, W., Imago 335 A 6
Duesberg, D. H., Les Scribes Inspirés 295. 296. 313
Duhm, 1897, 306
Dumeste, M. L., Die Bedeutung der Chester Beatty Papyri für die Septuagintaforschung *86*
— RB 45 (1936) *86*
Duncan, G. S., From Paul to Jesus *138*. 155. 156
Dupont, J., Les problèmes du Livre des Actes etc. *191*. 195
— L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours d[e] Actes *191*. 205f.

Edelkoort, A. H., Het Boek Job etc. 277 310 A 4. 311. 315
Ehe und Eherecht, (Schriftenreihe) *21[7]* 213 A 2
Ehrenberg, H., Hiob der Existentiali[st] *262*. 275. 282. 283. 293
Eichrodt, W., Vorsehungsglaube un[d] Theodizee im AT *262*
— Theologie des AT 306. 310
Eißfeldt, O., TLZ 74 (1949) *86*
Eitrem, S., Symb. Osl. 27, 1949 *19* A 3
Eller, K., Der heilige Berg Athos *24[1]* 254f. *316*. 352
Eltester, W., ZNW 39 (1940) *86*
— Gott und die Natur in der Areopa[g]rede *191*. 204f.
Engel, E., Was bleibt? 265
Engels, Fr., Der Ursprung der Famil[ie] usw. 219

Fadyen, J. E. Mc, The Problem of Pai[n] 299 A 4. 304f. 308. 309f. 310 A 4
Fedotov, G. P., A treasury of russia[n] spirituality 258
Feinberg, Ch. L., Job and the Natio[n] of Israel *262*. 296 A 3. 307. 312
Fichtner, J., Der AT-Text der Sapienti[a] Salomonis *86*
— Die altorientalische Weisheit in ihre[r] israelitisch-jüdischen Ausprägung *26[2]* 298 A 4
— Hiob in der Verkündigung unsere[r] Zeit *262*. 289. 302 A 4. 315 A 1
Filson, F. V., The Omission of Ezeki[el] 12, 26–28 and 36, 23b–38 in Code[x] 967 *86*
— The Septuagint and the New Teste[a]ment *86*
— The Central Problem Concernin[g] Christian Origins *138*. 140
— One Lord, One Faith *139* A 1
Fischer, B., Reste der altlateinische[n] Bibel *86*
Flügge, Th., Gott in der Hölle *262*. 279
Fohrer, G., Glaube und Welt im Alte[n] Testament *262*. 277

ort, G. v. le, Die ewige Frau etc. *212.* 214 A 1. 225. 228 A 1. 236
ränkel, Historisch-Kritische Studien zu der Septuaginta 171 A 1. 175
— Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik 171 A 1. 172
Frau im Beruf", 213 A 2
ritsch, C. T., The Anti-Anthropomorphisms in the Greek Pentateuch *86.* 174. 175f.
ritzsche, Libri Apocryphi V.T.Graece 91 A 1
uchs, H., Tacitus über die Christen *191.* 194
uchs, J., Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin *212.* 214 A 1
ullerton, K., 296 A 2. 297 A 5

aïth, J., La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse *316.* 339ff.
ans, A., Job vertaald en ingeleid 276
ard, D. H., The Exegetical Method of the Greek Translator of the Book of Job *86.* 187. 188ff.
ehman, H. S., Exegetical Methods Employed by the Greek Translator of 1 Samuel *86.* 176. 177
— The Hebraic Character of Septuagint Greek *86*
— Hebraisms of the Old Greek Version of Genesis *86*
— The Relation between the Hebrew Text of Ezekiel and that of the John H. Scheide Papyri *86.* 123f. 125. 126
— The Relations between the Text of John H. Scheide Papyri and that of the other Greek Mss. of Ezekiel *86.* 187f.
— Besprechung von A. T. Repo in JBL 72 (1953) 179
The Theological Approach of the Greek Translator of Job 1-15 *86*
— JBL 60 (1941), JAOS 61 (1941), 70 (1950), JBL 71 (1952) *86*
— s. Johnson, A. C.
Geldern, C. van, De Hoofdpunten der Zielgeschiedenis van Job 278. 312
Gerber, I. J., The Psychology of the suffering Mind 275 A 2. 300f. 310 A 6
Gerleman, G., Religion och Moral *86.* 174. 183ff.
— The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document *86.* 183
— Bibl. Or. 6 (1949) *87.* 187. 188
Gerner, Art. Tymborychia *192* A 4
Gheddini, G., Aeg. 16 (1936), 25 (1945) *87*
Giordani, E., Das mittelbyzantinische Ausschmückungssystem als Ausdruck eines hieratischen Bildprogramms *241f.* 246
Glasson, T. F., The Second Advent *138.* 144ff.
Gloege, G., Mythologie und Luthertum 24 A 1
Glotzbach, A., Het boek Job. Het Hooglied *262.* 283
Goguel, M., La Naissance du Christianisme *21.* 22f. 25. 30. 32. 169 A 2
— L'Église primitive *21.* 22
— Pneumatisme et eschatologie etc. *138.* 162
— De Jésus à l'apôtre Paul *138.* 155f.
— La seconde génération chrétienne 138. 169f.
— Les premiers temps de l'Église *139* A 1
Goldschmidt, L., Der Babylonische Talmud *268* A. 288
Gordis, R., The Biblical Text in the Making *87*
Gotthard, H., OLZ 41 (1938) *87*
Grabar, A., Martyrium *249* A 1
— Die Probleme der Restauration 251
Grabar, I., Geschichte der russischen Kunst 257 A 1
Grand, G. le, Morales sur Job, Livres 1 et 2 *262*
Grant, Fr. C., An Introduction to the New Testament Thought *21.* 22. 24
Grant, R. M., Besprechung von Brandon (s. dort) *153* A 2
Grebaut, S., Catalogue des Manuscrits Éthiopiens de la Collection Griaule *87*
Greeven, H., Beitrag in: Ehe und Eherecht (s. dort) *212.* 213 A 2
Grillmeier, Besprechung von Guido Müllers Lexicon Athanasianum 336 A 1
— Das Konzil von Chalkedon 348 A 1
Grimm, J., Deutsche Grammatik 213 A 1

Grossouw, W., The Coptic Versions of the Minor Prophets *87*. 101. 137
Grünbaum, M., Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde *262*. 269
Gunkel, H., Hiobbuch 297. 308. 311
Guy, H. A., New Testament Prophecy *139* A 1

Hackel, A. A., Ikonen *242*. 249f.
Hackmann, H., Das wahre Gesicht des Buches Hiob *262*. 296. 312 A 2
Haecker, Th., in: Christentum und Kultur 252. 257
Haendler, O., Komplexe Psychologie und theologischer Realismus *262*. 291
Haghebaert-Ceuppens, Job 285. 310 A 6
Hahn, E., Partnerschaft, usw. *212*. 213 A 2
Hahn, W., Gottesdienst und Opfer Christi 50ff.
Haidenthaler, M., Johannes Chrysostomus *316*. 346
Hamblen, E. S., The Book of Job interpreted 277
Hamel, A., Kirche bei Hippolyt v. Rom 326
Hanson, A. und *M.*, The Book of Job 297
Harder, G., Die Septuaginta-Zitate des Hebräerbriefes *87*
Hauptmann, G., Buch der Leidenschaft *262*. 282
Hausherr, I. S. J., Philautie *316*. 350
Hawthorne, R. R., Jobine Theology *262*. 277
Hebbelynck, A. und *Lanschoot, A. van*, Codices Coptici Vaticani etc. *87*
Heiler, Fr., Urkirche und Ostkirche 362
Heller, H., The Septuagint Reference in Mandelkern's Concordance *87*
Hempel, J., Zum griech. Deuteronomiumtext des II. Jh. a. C. *87*. 112. 113f.
— TLZ 65 (1940), ZAW 61 (1945–48) *87*
— Lit. 298
— Das theol. Problem des Hiob 294. 296. 299. 301. 302 A 1. 305 A 1. 306. 308. 310 A 5
Herrmann, J., OLZ 42 (1939) *87*. 128
Hertzberg, H. W., Das Buch Hiob 291f.
Hertzberg, H. W., Der Aufbau des Buch Hiob 292f. 293. 303
Higgins, S. A. J. B., Jesus als Proph *162* A 3
Hoang-van-Doan, F., Les sens de la so france dans le livre de Job *262*
Hölscher, G., Das Problem des Hiobg dichtes *262*. 290 A 1. 295. 302. 3 311
— Das Buch Hiob 276f. 296 A 2. 3 313 A 4
Hombert, M., Chron. d'Eg. 15 (194 Antiq. classique 9 (1940) *87*
Honigmann, E., ByzZ 46 (1953) 335 A
Hoonacker, RB 1903 308

Irmscher, J., Zum *Διάταγμα Καίσαρ* von Nazareth *191*. 192
Irwin, W. A., Class. Philol. 40 (1945)
— An Examination of the Progress Thought in the Dialogue of Job *263* 304 A 1
— The Elihu Speeches etc. *263*. 296
Ivánka, E. v., Byzantinische Geschicht schreiber *316f*. 352

Jansen, H. J., Notes on the Ossuary I scriptions of Talpioth *193* A 2
Jastrow, M., The Book of Job etc. 29 296 A 2. 307 A 2. 4. 308 A 4
Jentsch, W., Urchristliches Erziehung denken *138*. 160ff.
Jeremias, J., ThW V, (S. 709ff.) 165
Johannessohn, M., Das biblische *καὶ ἰδ* in der Erzählung samt seiner hebr Vorlage *87*
— Die Göttinger Septuaginta *87*
— Der Wahrnehmungssatz bei den Ve ben des Sehens in der hebr. u griech. Bibel *87*
Johnson, A. C., Gehman, H. S. und *Kas E. H.*, The John H. Scheide Biblic Papyri Ezekiel *87*. 107
Johnson, S. E., The Septuagint and th New Testament *87*
— The Emergence of the Christia Church in the Pre-Catholic Peric *138*. 140
Jonas, H., Gnosis und spätantiker Gei 34

Jordan, W. G., The Book of Job etc. 277. 304
Josefson, R., Bibelns auktoritet 24 A 1
Jung, C. G., Antwort auf Hiob *263.* 289ff. 302. 307
Junkert, H., Jobs Leid, Streit und Sieg usw. *263.* 274. 278. 296 A 2. 297 A 5. 305. 310 A 6

Käsemann, E., Besprechung von H. W. Wolff (s. dort) *165* A 3
— Verkündigung und Forschung 1950/1951 200 A 1
Kahle, P., The Cairo Geniza *87*
— Die Septuaginta *87*
— ZDMG 92 (1938) *87*
— Vet. Test. 1 (1951) *87*
Kappler, W., Hrsg., Maccabaeorum liber I *87*, 95
— Ziele und Aufgaben des Göttinger Septuaginta-Unternehmens *87*
Kase, E. H., s. *Johnson, A. C.*, 128. 129
Katz, P., *ΚΑΤΑΠΑΥΣΑΙ* as a Corruption of *ΚΑΤΑΛΥΣΑΙ* in the LXX *87*
— Notes on the Septuagint *87*
— Philo's Bible *87*
— Das Problem des Urtextes der Septuaginta *87*
— TLZ 62 (1937), 76 (1951), 77 (1952) *87*
Kechnie, J. Mc, Job moral Hero etc. 263. 297 A 1. 302. 308
Kelly, B. H., 2. Sam. 1, 1–11, 1 176
— Gods Hand in het Lijden 297 A 1. 314
Kenyon, F. G., The Chester Beatty Biblical Papyri *87.* 96. 107. 114f. 117. 121. 122. 123
— Our Bible and the Ancient Manuscripts *87*
— JTS 39 (1938) *87*
Kerrigan, A., O. F. M., St. Cyril of Alexandria interpreter of the OT *317.* 348f.
Kihn, H., Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten *263.* 271
Kilpatrick, G. D., JTS 52 (1951) *87*
Kinsey, A., Sexual Behavior in the Human Male 238 A 1
— Sexual Behavior in the Human Female 239 A 1
Kirschbaum, Charlotte von, Die wirkliche Frau *212f.* 213 A 2
Kissane, E. J., The Book of Job etc. 297 A 5. 301. 308 A 3. 313 A 4
Knauber, A., Katechetenschule oder Schulkatechumenat? 325 A 4
Knieschke, W., Kultur und Geisteswelt des Buches Hiob 265. 297 A 1. 305
Knox, W. L., Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity *139* A 1
Koehler, L., Bibl. Or. 5 (1948) *87*
König, E., Das Buch Hiob 294. 297 A 1. 311. 313
Koepp, W., Vom Hiobthema und der Zeit als Leiden *263.* 287f. 288f. 292 A 1. 297 A 3. 315
Kraeling, E. G., The Book of the Ways of God 277. 297 A 5. 7. 311 A 4. 313
Kraft, H., ZKG 65 (1953/54) 334
Kretschmar, Gg., Jesus Christus in der Theologie des Klemens v. Alex. 325 A 1
Kroeze, J. H., De Hand op den Mond etc. 278. 310 A 6
— Paraphrase van het Boek Job 285
Kümmel, W. G., Verheißung und Erfüllung *145* A 1
— Besprechung von Schoeps: Judenchristentum *147* A 1
— Besprechung von Leipoldt: Der soziale Gedanke usw. *159* A 1
— Besprechung von Goguel: Pneumatisme etc. *162* A 1
— Das Bild des Menschen im NT 203 A 2
Küppers, L., Göttliche Ikone *242.* 246f.

Lacombrade, Chr., Synésios de Cyrène, Hellène et chrétien *317.* 345f.
Läuchli, S., Die Frage nach der Objektivität der Exegese des Origenes 330 A 1
Lambert, F. A., Das Buch Hiob 286
Lamparter, Botschaft des AT's 274. 286. 294 A 4. 298. 299. 314f.
Landschoot, A. van, s. Hebbelynck, A.
Larcher, C., RB 49 (1940) *87*
Larcher, R. P., Le Livre de Job 286. 296 A 3. 297 A 3. 314
Lauer, Ph., Bibliothèque Nationale. Catalogue général des mss. latins *87*

Lazare, B., Le fumier de Job *263.* 279f.
Lazarev, Gesch. der byzantinischen Malerei 246 A 2
— Die Kunst Novgorods 250
Leenhardt, F. J., Die Stellung der Frau in der urchristlichen Gemeinde *138f.* 168f.
Leipoldt, J., Das Christentum als Weltreligion usw. *139.* 140f.
— Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche *139.* 158f.
Lersch, Ph., Vom Wesen der Geschlechter *213.* 223f. 238
Leys, R., S. J., L'image de Dieu chez S. Grégoire de Nysse *317.* 337. 338f.
Liébaert, J., La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie etc. *317.* 346ff.
Liebreich, L., Notes on the Greek Version of Symmachus *87*
Liechtenhan, R., Die urchristliche Mission *139.* 146f.
Lindblom, J., Boken om Job och hans Lidande *263.* 265
— Die Vergeltung Gottes im Buche Hiob *263.* 302. 311f.
— Vedergällningsproblemet i Jobs bok *263.* 297. 303. 311
— La composition du livre de Job 297. 297 A 5. 310 A 6. 311 A 1. 313
Lindhagen, C., Ἐργάζεσθαι. Die Wurzel ΣΑΠ im Neuen und Alten Test. *87*
Lippert, P., De Mensch Job spreekt met God *263.* 273
Lisowsky, G., Die Transkription der hebr. Eigennamen des Pentateuch in der Septuaginta *87*
Lods, A., Recherches récentes sur le livre de Job *263.* 295. 296 A 3. 305 A 1
— Introduction 295. 297 A 5. 305 A 1
Loefgren, O., Studien zu den arab. Danielübersetzungen etc. *87f.*
Lofthouse, W. F., Book of Job *263.* 306 A 2
Lossky, W., s. Ouspensky, L.
Luther, M., Vorreden zur Heiligen Schrift *263,* 273

Macdonald, D. Bl., The Hebrew Literary Genius 296 A 3. 301. 302 A 4. 303. 308. 310 A 2. 313
Male and female, 213
Malinine, M., Fragments d'une versio achmimique des Petits Prophète *88*
Maltzew, A., Die göttlichen Liturgien u serer hl. Väter Johannes Chrysost mus usw. 354. 357ff. 363
— Die Liturgien der orthodox-katho schen Kirche des Morgenlandes us 354f. 363 A 2
— Liturgikon 355. 367 A 1
— Handbuch für rechtgläubige (orth doxe) Christen 355. 359f. 364
— Die göttlichen Liturgien usw. (w oben), Ausgabe in Deutschland 35 360f. 364ff.
— Oktoichos der Orthodox-katholische Kirche des Morgenlandes 358
Manson, T. W., Dominican Stud. 2 (194 *88.* 92. 175
Marbach, C., Carmina Scripturarum et *263.* 272
Marcus, R., Jewish and Greek Elemen in the LXX *88.* 175. 176
— Job and God 283 A 2. 301. 309. 310 A
Marrou, H. I., A Diognète *317.* 321f.
Maurer, C., Knecht Gottes und Soh Gottes im Passionsbericht des M Evangeliums *165* A 2
Mayser, E., Grammatik der griech. P pyri aus der Ptolemäerzeit *88*
McHardy, W. D., The Arabic Text Ecclesiasticus etc. *88*
McLean, N, s. *Brooke, A. E.*
Mead, M., Sex and temperament three primitive societies *213.* 219f.
Mecham, H. G., The Letter of Aristeas *8*
Meinertz, Theologie des NT 22
Menoud, Ph.-H., L'Eglise naissante et Judaïsme *139.* 154
— Les Actes des Apôtres et l'Euchar stie *191.* 210f.
— Remarques sur les textes de l'asce sion dans Luc-Actes *191.* 196. 210
— Le plan des Actes des Apôtres *19* 210
Mercati, G., Di Alcune Testimonian antiche sulle cure bibliche di San L ciano *88*
— Appunti esaplari *88*

Mercati, G., Sulla scrittina del tetragramma nelle antiche versioni greche del Vecchio Testamento *88*
— Il problema delle colonna II dell'Esaplo *88*
— Origene antiochena di due codici greci del secolo IV *88*
— Bibl. Zeitschr. 1910 106
Mercier, B., Genèse 27, 41 et Job 30, 31 dans la Bible arménienne *88*
Merk, A., Bibl. 20 (1939) *88*
Merki, H., O. S. B., *'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ.* Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor v. Nyssa *317*. 337f. 339
Michael, J. H., Paul and Job *263*. 270
Michaelis, W., Judaica 5 (1949) *88*
Michel, E., Ehe *213*. 229ff.
— Das Ehe- und Geschlechterproblem in neuer Sicht *213*. 232
Milne, H. J. M., and T. C. Skeat, The Codex Sinaiticus etc. *88*
Milne, H. J. M., The Codex Alexandrinus etc. *88*
— Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus *88*
Miskotte, K. H., Antwoord uit het Onweer 278. 294. 310 A 5
Mitchell, Ch. C., The Millionaire of Uz *263*, 294f.
Moe, O., De äldste mindesmerker om Kristendommen *193* A 1
Mönnich, H., Hiob im Moor *263*. 284
Mondésert, C., S. J., Clément d'Alexandrie *317*. 320. 324
Montgomery, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings *88*
— Hebrew Hèsed and Greek *Χαρις 88*
— JAOS 59 (1939) 88
Morenz, S., OLZ 45 (1942) *88*
Morgan, G. C., The Answers of Jesus to Job *263*. 274
Morgenthaler, R., Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis *191*. 197ff.
Moule, C. F. D., Besprechung von Brandon, (s. dort) *153* A 2
Müller, L., Die Bedeutung der Tradition in der orthodoxen Theologie und Kirche 253 A 1
Munck, J., Hat das Judentum den Namen *IOY* (Jehu) gebraucht? *193* A 2
— Israel and the Gentiles in the New Testament *139*. 154f.
Mundle, Der Glaubensbegriff des Paulus 40
Mumford, A. H., The Book of Job 276

Nairne, A., The Book of Job 276. 277. 307
Nautin, P., Patristica I *317*. 326
— Homélies pascales *317*. 327f.
— Hippolyte et Josipe 326
Nohe, A., Der Mailänder Psalter *88*
Nowell-Rostron, The Challenge of Calamity 277. 299. 305
— Expository Times 1939/40 307
Nygren, A., Eros und Agape 26

Oesterley-Robinson, Einl. in das AT 295. 306
Oettingen, H. v., Gott in der Faust? *243*. 279
Onasch, K., Gott schaut dich an *242*. 245
— König des Alls *242*. 257
— Die Ikone, Mythos und Wirklichkeit *242*
— Vom Verkündigungscharakter der Ikone *242*. 246
— Groß-Novgorod und Feofan der Grieche *242*. 245f.
— Der abendländische Mensch und die Ikonen der Ostkirche 351 A 2
Opitz, H. G. und *H. H. Schaeder*, Zum Septuaginta-Papyrus Rylands Greek 458 *88*. 113
Orlinsky, H. M., *'Αποβαίνω* and *ἐπιβαίνω* in the Septuagint of Job *88*
— Critical Notes on Gen. 39, 14. 17; Jud. 11, 37 *88*
— Current Progress and Problems in the Septuagint Research *88*
— On the Present State of Proto-Septuagint Studies *88*. 172 A 1. 174f.
— The Septuagint – its use in the textual criticism *88*
— Origen's Tetrapla – a Scholary Fiction? *88*
— The Septuagint *88*

Orlinsky, H. M., The Septuagint Variant κατέπαυσαν in Josh. 2, 1 *88*
— JBL 57 (1938), Crozer Quart. 21 (1944), JBL 67 (1948), AJA 52 (1948), JAOS 69 (1949) *88*. 188
Ortega y Gasset, J., Über die Liebe *213*. 225. 232. 235
Ostrogorsky, G., Gesch. des byzantinischen Staates *317*. 353
Ostroumow, Die hl. Liturgie unseres hl. Vaters Joh. Chrysostomus 356 A 2
Ouspensky, L., L'Icone de la Nativité du Christ 254 A 2
— und *W. Lossky*, Der Sinn der Ikonen *242*. 251 ff. 257

Pando, J. C., The life and time of Synesios of Cyrene etc. 345
Panyik, A., A Critical and Comparative Study of the Old Latin Text of the Book Ezekiel and the Minor Prophets *88*
Parente, P. P., The Book of Job *263*. 304 A 1. 308 A 7
Paulsen, A., Hiob *263*. 279. 292. 313 A 2. 315
Paulus, J., Le thème du juste souffrant etc. 296 A 3. 302 A 5. 311 A 4
Payne, J. B., A Critical and Comparative Study of the Sahidic Coptic Texts of the First Book of Samuel *88*
— The Relationship of the Chester Beatty Papyri of Ezekiel to Codex Vaticanus *88*. 126
Peake, A. S., The Significance of the Book of Job 299 A 1. 306 A 2. 311 A 4
Pedersen, J., Israel. Its Life and Culture *263*. 310 A 5
Penna, A., Art. „Latine versione della Bibbia" *88 f.*
Percy, E., Die Botschaft Jesu 31 A 1
Peterich, E., Die Theologie der Hellenen 72
Peters, N., Die Leidensfrage im AT *263*, 297 A 3. 303. 304. 311. 312
— Das Buch Job 266 A 5
Pfeiffer, R. H., JBL 66 (1947) *89*
— Einl. in das AT 297 A 5. 302. 310 A 4
Philippidis, L. I., Excursus: Ἀριστέα Ἐπιστολὴ κτλ *89*
Pieper, Josef, Muße und Kult *71*. 72 ff.
Pigoulewski, N., Manuscrits syriaques bibliques de Leningrad *89*
Piper, O. A., Die Geschlechter *213*. 229 ff., 233
Plagnieux, J., S. Grégoire de Nazianze théologien *317*. 341 f.
Plumpe, J. C., s. Quasten
Pohlenz, M., Paulus und die Stoa *191*. 203 f.
— Klemens von Alexandrien und sein hellenistisches Christentum *317*. 325
Pokrovskij, Das Evangelium in den ikonographischen Denkmälern 251
Pollisadow, W., Auszug aus der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus etc. *354*. 536
Portmann, A., Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen *213*. 22
Prestige, G. L., God in patristic thought *317*. 332 ff.
Pretzli, Bibl. 7 (1926) und 9 (1928) 99
Prijs, L., Jüdische Tradition in der Septuaginta *89*. 171 ff.
Procksch, O., Die Theodizee im Buche Hiob *263*. 286. 294. 296. 297 A 7. 30 A 1. 310 A 3
Proosdij, A. C. G. van, Het boek Job 278. 287

Quasten, J., Patrology *317*. 319 f.
— und *J. C. Plumpe*, (Hrsg.) Ancient Christian Writers 320 A 1
Quispel, G., Ptolémée, Lettre à Flora *317*. 323 f.

Rad, G. v., Hiob XXXVIII und die altägyptische Weisheit 309 A 1
Rahlfs, Psalmi cum Odis 95
— Die alttestamentlichen Lektionen der griech. Kirche *263*. 272
Rajewsky, M., Euchologion der orthodox-katholischen Kirche *354*. 356
Rankin, O. S., Israel's Wisdom Literature etc. 296 A 2. 297 A 4. 312 A 2
Rehm, M., Theol. Rev. 39 (1940) *89*
Reichert, V. E., Job with Hebrew Text and English Translation 268. 297 A 5. 304 A 1. 307 A 2
Reider, J., JQR 28 (1937–38), 29 (1939) *89*. 127

enan, E., Le livre de Job traduit de l'Hébreu 276 A 4
ice, D. T., Russian Icons *242*. 250f.
idderbos, J., Dr. Miskotte over het boek Job *263*. 278. 305. 312f.
idolfini, F. P., Art. „Le versioni copte della Bibbia" *89*
iesenfeld, H., Jesus als Prophet *162* A 3
iessler, P., Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel *263*
ilke, R. M., Briefe an einen jungen Dichter 224f.
itter, K. B., Die Feier der Messe nach luth. Verständnis *361* A 1
– Liturgie als Lebensform der Kirche 57 A 1
oberts, B. J., The Old Testament Text and Versions *89*. 175
oberts, C. H., Two Biblical Papyri in the John Rylands Library *89*. 111.112
– JEA 23 (1937) *89*
obertson, St., The Nature of religious Truth (Job 19, 26) *263f*. 306 A 3
obin, E., Job traduit et commenté 296 A 3. 311 A 4. 5
obinson, H. W., Suffering human and divine *264*. 296 A 2 308
– Congregational Quarterly 1940 277 A 3
obinson, Th. H., Job and his Friends *264*. 277. 297 A 5. 305 A 1. 306 A 2. 308
ocholl, C., Das Buch Hiob *264*. 276
omeo, A., λειτουργοῦντων (in LXX et NT) *89*
oth, J., Hiob. Roman eines einfachen Mannes *264*. 281
othemund, H. J., Ikonenkunst *242*. 255f.
ousseau, O., O. S. B., Origène, Homélies sur le cantique des cantiques *317*. 331f.
owley, H. H., JQR 33 (1942/43), TLZ 73 (1948) *89*
oyen, C. J. van, Job 278. 292 A 1. 298 A 5. 299. 308 A 3. 315
udberg, Stig, Y., Etudes sur la tradition manuscrite de S. Basile *317*. 343
yckmans, G., De scopo auctoris sacri in libro Job *264*. 285
Sagnard, F., O. P., Clément d'Alexandrie *317f*., 324f.
— Irénée de Lyon *318*. 322f.
— La Gnose valentienne etc. 324
Sanders, H. A., Am. J. Philol. 60 (1939) *89*
Sartre, J. P., Die Fliegen *264*. 282
Schaeder, H. H., s. *Opitz, H. G.*
Schärf, R., Die Gestalt des Satans im AT *264*. 302. 311
Schieder, J., Revolte gegen Gott *264*. 279. 302 A 4
Schildenberger, J., Die altlateinischen Texte des Proverbienbuches usw. *89*
Schlegel, G. D., JTS 74 (1946) *89*
Schmid, J., Septuagintageschichtliche Studien zum 1. Samuelbuch *89*
Schmid, W., Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Areopagiten in Athen *191*. 202
Schmidt, H., Hiob 279. 308
— Gott und das Leid im AT 297 A 1. 304
Schmitt, J., Jésus ressuscité dans la prédication Apostolique *139*. 166f.
Schneemelcher, W., Besprechung von Schoeps: Judenchristentum *147* A 1
— ZKG 65 (1953/54) 335 A 1
Schneider, H., Der altlateinische Palimpsest-Psalter im Cod. Vat. lat. 5359 *89*
Schneider, A. M., Byzanz *234* A 1
Schoeps, H. J., Theol. u. Gesch. des Judenchristentums 32 A 1. *139*. 147ff.
— Die griechischen Übersetzer zu Num 32 *89*
— Mythologisches bei Symmachus *89*
— Ein neuer Engelname in der Bibel? *89*
— Symmachusstudien *89*
— Symmachusstudien III *89*
— Aus frühchristlicher Zeit *139*. 147. 150f.
— Jésus et la Loi Juive *150* A 1
— Besprechung von Brandon, s. dort
Schopenhauer, Über die Weiber 216
Schrenk, G., Urchristliche Missionspredigt im 1. Jh. *191*. 202f.
Schröder, R. A., Das Buch Hiob mit Randbemerkungen *264*. 274. 283. 297. 310 A 5. 314

Schubart, W., DLZ 59 (1938) *89*
Schubert, L., Das Buch Hiob 276. 297 A 5. 310 A 5. 311
Schubert, P., The Structure and Significance of Luke 24 *196* A 3
Schückler, G., Wesen und Theologie der Ikonenkunst *242*. 243 f. 245
Schultz, S. J., The Differences between the Masoretic and Septuagint Texts of Deuteronomy *89*
Schwartz, J., Un fragment grec du livre de Judith *89*. 136
Schweinfurth, Ph., Forschungsergebnisse auf dem Gebiet der byzantinischen Kunstgeschichte *243* A 1
— Die Kunst der orthodoxen Slaven *243* A 1
Schweizer, E., Die Urchristenheit als oekumenische Gemeinschaft *139*. 156 f.
Scott, E. F., The Varieties of New Testament Religion *139* A 1
Seeligmann, I. L., Problemen en Perspectieven in het moderne LXX-Onderzoek *89*. 174
— The Septuagint Version of Isaiah *89*. 178 f. 180 ff.
Seesemann, H., TLZ 63 (1938) *89*
Seifert, Fr., Charakterologie *218* A 1
Seitz, O., Hiob 304. 311 A 2
Sellin, E., Das Hiobproblem 310 A 1. 5
Sellin-Rost, Einleitung in das AT 297 A 7 306. 307. 312
Sheperd, M. H., A Venture in the Source Analysis of Acts *191*. 207
Sherwood, P., O. S. B., An annotated date-liste of the works of Maximus the Confessor *318*. 349
Shillito, E., The Sequel to Job 306 A 1
Sietsma, K., De zelfrechtvaardinging Gods 273 f. 288. 299. 302
Simmel, G., Philosophische Kultur 225
Simon, J., Bibl. 18 (1937) *89*
Simon, M., Hiob 276. 308. 310
Sister, M., MGWJ 82 (1938) *89*
Skeat, T. C., s. *Milne, H. J. M.*
Skehan, P. W., Notes on the Latin Text of the Book of Wisdom *89*
Slater, R. H. L., God and human Suffering etc. 297 A 5. 7. 310 A 4
Soden, H. v., Urchristentum und G[e]schichte *139*. 157
Söhngen, G., Symbol und Wirklichk[eit] im Kultmysterium 58 A 1. 72
— Der Wesensaufbau des Mysterium[s] 58 A 1
Soisalon-Soininen, I., Die Textform d[er] Septuaginta-Übersetzung des Ric[h]terbuches *89*
Spalding, P. A., The Poem of Job 28[7] 306 A 2. 307. 310 A 2
Sparks, H. F. D., The Semitisms of t[he] Acts *191*. 206 f.
— The Semitisms of St. Luke's Gosp[el] 206 A 1
Speransky, J., Andachtsbuch zum G[e]brauch der Christen der orthodo[xen] katholischen Kirche 356 A 2
— Ritual am hl. und großen Herrentag[e] etc. 356 A 2
Sperber, A., The Codex Vaticanus B *89*
— Hebrew based upon Greek and Lat[in] Transliterations *89*
— Wiederherstellung einer griechische[n] Textgestalt des Buches Ruth *89*
Spiegel, S., Noah, Danel and Job et[c.] *264*. 294 A 4. 296 A 3
Spranger, E., Die Idee einer Hochschu[le] für Frauen und die Frauenbewegu[ng] 225 A 3
Stamm, J. J., Gottes Gerechtigkeit, d[as] Zeugnis des Hiobbuches *264*. 299 A [3] 310 A 1. 6. 311
— Das Leiden des Unschuldigen in Ba[by]bylon und Israel 264. 301. 305. 310 A[1]
Staples, W. E., The Second Column [o]f Origen's Hexapla *89*
Stauffer, E., Theol. des NT *21*. 22. 23
— Christus und die Cäsaren *139*. 167 f.
— ZNW 43 (1950/51) *193* A 4
Stegmueller, O., Berliner Septuaginta[-] fragmente *89*. 101. 129 ff.
Steinberg, M., Job answers God *244* 310 A 5
Steinmann, J., Job 278. 315
Stengel, M., Das Dodekapropheton de[r] lat. Septuaginta *89 f.*
Stevenson, W. B., Poem of Job 267 A 1 169 A 1. 271 A 4. 6. 276. 297 A 6 299 A 1. 306 A 2. 307. 310 A 5. 315

Stier, Fr., Ijjob. Das Buch Hiob hebräisch und deutsch *264*. 277. 299 A 4. 306 A 2. 308. 309. 311. 312
Stonehouse, N. B., The Areopagus Address *192* A 1
Straubinger, J., Job. Ein Trostbuch in schwerer Zeit *264*. 273
Studer, G., Gott redet im Wettersturm *264*. 274
Stummer, F., DLZ 63 (1942) *90*
Sukenik, E. L., The Earliest Records of Christianity *191*. 192f.
Susman, M., Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes *264*. 280
— Das Hiobproblem bei Franz Kafka *264*. 280f.
Szczygiel, P., Das Buch Job 285. 289. 295. 296 A 3. 305. 313 A 2

Tebbe, W., Predigthilfe aus Kommentaren *264*. 274. 283 A 1
Thackeray, H. St. J., s. *A. E. Brooke* 128
Thilo, M., Das Buch Hiob 276. 287
Thomsen, P., Phil. Wochenschrift 1940 *90*
Till, W., Sahidische Fragmente des AT *90*. 101
— WZKM 44 (1937), Orientalia 7 (1938) *90*
Tonneau, R. M., Texte syriaque de la Genèse *90*
Torczyner, H., The Book of Job interpreted 313 A 2
Torrey, C. C., JBL 61 (1942) *90*. 93
Trencényi-Waldapfel, E., Défense de la version des Septante contre l'accusation d'apanthropie *90*

Uhrig, H., Hiob. Eine Bildexegese in 15 Federzeichnungen *264*. 279. 306 A 2

Vaccari, A., Frammenti biblici latini dall' Egitto in parte palinsesti *90*
— Frammento biblico latino etc. *90*
— Orientalia Chr. Periodica 3 (1937), Bibl. 18 (1937), 19 (1938), 20 (1939), 27 (1946) *90*
Vaerting, M., Wahrheit und Irrtum in der Geschlechterpsychologie *213*. 219
Vajda, G., REJ 1949, *90*
Van den Hout, M., Mnem. 4 (1951) *90*
Van den Oudenrijn, M. A., Anthr. 45 (1950) *90*
Van der Ploeg, J., Bibl. Or. 5 (1943) *90*
Vasiliev, A. A., History of the Byzantine Empire 353 A 1
Vatja, V., Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther 53
Veit, M., Die Auffassung von der Person Jesu im Urchristentum usw. *139*. 170
Vielhauer, Ph., Zum „Paulinismus" der Apostelgeschichte *191f.*, 208 ff.
Vischer, W., Hiob, ein Zeugnis Jesu Christi 294. 297 A 4. 6. 298 A 1. 299 A 4. 303
Visher, L., Basilius der Große 343
Visser, A. J., Nikephoros und der Bilderstreit *318*. 351
Vögeli, A., Lukas und Euripides *192*. 205
Völker, W., Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus 325
— ThLZ 79 (1954) 339 A 2
— Gregor v. Nyssa als Mystiker 339 A 2
Vööbus, A., Celibacy, a requirement for admission to baptism in the early Syrian Church *318*. 344f.
Vogels, H., TLZ 67 (1942) 76 (1951) *90*
Vogt, E., Art. „Versioni Greche della Bibbia" *90*
— Bibl. 32 (1951) *90*
Vold, K., Jobbokens problemer *264*
Volz, P., Weisheit 297. 305 A 1. 308 A 5
Voogt, H., A Critical and Comparative Study of the Old Latin Version of the First Book of Samuel *90*. 99
Vosté, J. M., Les Citations syro-hexaplaires d'Išo' dad de Merw etc. *90*
— Les textes bibliques dans le Pontifical de Michel le Grand *90*
— La Version syro-hexaplaire de la Sagesse *90*
— Angelicum 22 (1945) *90*

Waddell, W. G., The Tetragrammaton in the LXX *90*
Weber, J. J., Le livre de Job 297 A 2. 299 A 3. 311 A 5
Weber, M., Die Frau und die objektive Kultur 225 A 2

Weber, R., Les anciennes versions latines du deuxième livre des Paralipomènes *90*
— Problèmes d'édition des anciens psautiers latins *90*
— La traduction primitive de *βαπτίζειν* dans les psautiers latins *90*
Wedel, Th. O., I hate myself *264*. 16
Weidlé, W., Les icones byzantines et russes *242*. 250. 257
Weininger O., Geschlecht und Charakter 216 A 1
Weiser, A., „Das Problem der sittlichen Weltordnung" im Buche Hiob *264*. 274. 285. 294. 298. 310 A 3
Weiswurm, A. A., The Nature of Human Knowledge according to St. Gregore of Nyssa 337 A 1
Wells, H. G., The undying Fire *264*. 281 f.
Wendt, C. H. W., Bilderlehre und Ikonenverehrung *242*. 244
— Das Osterbild der Ostkirche *242*
— Russische Ikonen *242*. 248 f. 254
— Rumänische Ikonenmalerei *242*. 258
Werfel, Fr., Theolog. Vermächtnis 280
Werhahn, H. M., Gregorii Nazianzeni *ΣΥΓΚΡΙΣΙΣ ΒΙΩΝ 318*. 342 f.
West, M. S., The Book of Job and the Problem of Suffering *264*. 299 A 2. 3. 302 A 3. 309
Wevers, J. W., Evidence of the Text of the John H. Scheide Papyri etc. 90. 127 f.
— Exegetical Principles Underlying the Septuagint of 1 Kings 2, 12–21, 43 *90*. 176
— Principles of Interpretation Guiding the Fourth Translator of the Book of the Kingdoms *90*
— A Study in the Exegetical Principles Underlying the Greek Text of 2 Sm 11, 2–1 Kings 2, 11 *90*. 176
— A Study in the Hebrew Variants in the Book of Kings *90*. 99
— A Study in the Textual History of Codex Vaticanus etc. *90*
Wiechert, E., Das Spiel vom deutschen Bettelmann 279
Wiesmann, H., Scholastik 12 (1937) *90*
Wifstrand, A., Lukas och Septuaginta *90*
Wikgren, A., Two ostraca fragments of the Septuagint Psalter *90*. 135 f.
Wild, D., Ikonen *242*. 249. 256. 258
Wilder, A. N., Eschatology and Ethics *162* A 2
Williams, R. J., Theodicy in the Ancient Near East *264*. 304 A 1
Willoughby, H. R., JBL 68 (1949) *193* A 2
Wolff, H. W., Jesaja 53 im Urchristentum *139*. 165 f.
Wolfskehl, K., Hiob oder Die vier Spiegel *264*. 281
Worrell, W. H., Coptic Texts in the Univ. of Michigan Collection *90*
Wrede, W., Über Aufgabe und Methode der sog. Neutestamentl. Theol. *21*. 28. 29. 39. 47
Wunderle, G., Um die Seele der heiligen Ikonen *242*. 244 f.
Wyss, B., Gregor v. Nazianz usw. 342

Youtie, H. C., A Codex of Jonah *90*

Zacharias, P., in: Evangelium und orthodoxes Christentum 246 A 1
— Einführung in die orthodoxe Liturgie 361 A 2
Zauder, V., Über den symbolischen Gehalt der Troica-Ikone 248 A 2
Ziegler, J., Die Bedeutung des Chester-Beatty-Scheide Papyrus usw. *90*. 92
— Beiträge zum griech. Dodekapropheton I. II. III *90 f.*
— Beiträge zur koptischen Dodekapropheton-Übersetzung *91*
— Der Bibeltext im Daniel-Kommentar des Hippolyt von Rom *91*
— Duodecim Prophetae *91*. 95. 100 ff.
— Ezekiel *91*. 95. 107 ff. 123. 124 f.
— Der griechische Dodekapropheton-Text der Complutenser Polyglotte *91*
— Die jüngeren griech. Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata in den prophetischen Schriften *91*
— Isaias *91*. 95 ff. 178
— Konjektur oder überlieferte Lesart? Zu Hab. 2, 5 *91*
— Ochs und Esel an der Krippe *91*
— Studien zur Verwertung der Septuaginta im Zwölfprophetenbuch *91*

Ziegler, J., Textkritische Notizen zu den jüngeren Übersetzungen des Buches Isaias *91*
– Der Text der Aldina im Dodekapropheton *91*
Ziegler, J., Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias *91*. 134f.
— Theol. Rev. 39 (1940) *91*
Zurhellen-Pfleiderer, E., Das Hiobproblem – Vom Sinn des Leidens *264*

Date Due

MAR 1 1968

PRINTED IN U. S. A.

GTU Library
3 2400 00296 3464

51568

v.22 Theologische
1954 Rundschau

Theologische Rundschau v.22
1954

51568